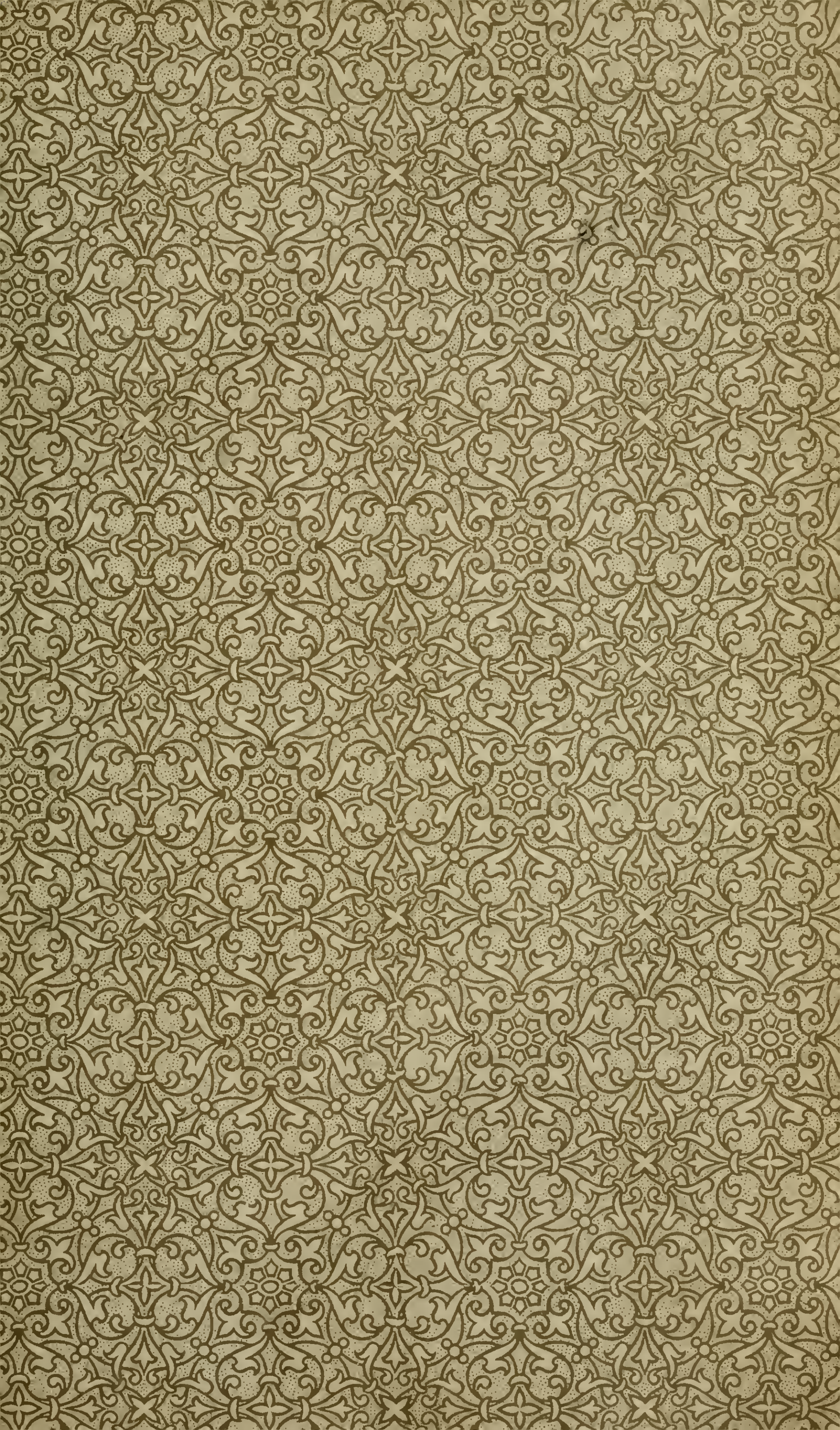







VELUT
ARBOR
ÆVO

Lehrbuch

der

Geschichte der Philosophie.

Von

Dr. Albert Stöckl,
Professor der Philosophie an der bischöflichen Akademie in Eichstätt.

Erste Abtheilung.
Die antike, patristische und mittelalterliche Philosophie.

Dritte, verbesserte Auflage.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1888.



Druck von Fl. Kupferberg in Mainz.

Vorwort zur ersten Auflage.

Nicht mit Unrecht wird heut zu Tage im philosophischen Unterricht ein besonderes Gewicht auf die Geschichte der Philosophie gelegt. Denn wenn es schon an sich von großem Interesse ist, dem Entwickelungsgange des philosophischen Gedankens nachzugehen, so muß sich dieses Interesse noch mehr steigern, wenn man bedenkt, daß gerade die Geschichte der Philosophie dazu beiträgt, uns aufmerksam zu machen auf die Abwege, auf welche der philosophirende Geist gerathen kann, wenn er nicht einen festen Standpunkt im Christenthum nimmt, und uns hinzuweisen auf den rechten Weg, den wir einschlagen müssen, um in der speculativen Erforschung der Wahrheit zum wahren Ziele zu gelangen.

Um aber zunächst die Studirenden, dann aber auch Andere, welche sich für diese Sache interessiren, auf dem großen und umfangreichen Gebiete der Geschichte der Philosophie zu orientiren und sicher zu leiten, dürfte ein „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", welches die wesentlichen Momente des Entwickelungsganges der Philosophie, sowie die Hauptsysteme, in welchen dieser Entwickelungsgang zum Ausdruck kommt, in continuirlichem Fortgange aufzeigt, nicht ohne Nutzen sein. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, habe ich es versucht, in dem vorliegenden Werke ein solches „Lehrbuch" zu bieten. Allerdings fehlt es an solchen Lehrbüchern gegenwärtig nicht; aber größtentheils nehmen sie den katholischen Standpunkt nicht ein, und sind daher zur Orientirung auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie für katholische Jünglinge weniger geeignet. Ich glaube daher, das vorliegende „Lehrbuch" dürfte Angesichts dessen nicht überflüssig sein.

Ich habe in der Abfassung dieses „Lehrbuches" außer den Originalquellen in erster Linie meine eigenen größeren Werke über Geschichte der Philosophie zu Grunde gelegt. Dann aber habe ich auch andere hervorragende Werke als Hilfsmittel beigezogen, namentlich Ritters, Sigwarts und Rixners Geschichte der Philosophie, Zellers Geschichte der Philosophie der Griechen, Uschołds,

Erdmanns und Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie u. s. w. Ueberwegs Grundriß war mir besonders von Nutzen durch den reichen Schatz der Literatur, der darin aufgehäuft ist, und habe ich daher gerade in dieser Beziehung aus demselben vielfach geschöpft.

Bei jedem einzelnen Philosophen habe ich die Originalwerke, in welchen er seine philosophischen Ansichten niedergelegt hat, so fern solche vorhanden sind, angeführt, und zugleich bei den bedeutenderen derselben auf die neueren Schriften hingewiesen, in welchen Näheres über deren Lehrsysteme zu finden ist. Auf weiteren literarischen Apparat, auf detailirte Citate und wörtliche Anführung von Texten aus den Schriften der Philosophen konnte ich mich aber hier nicht einlassen, weil dadurch das vorliegende Buch einen Umfang erhalten hätte, der das einem „Lehrbuche" vorgesteckte Maß weit überschritten haben würde. Ich muß in dieser Beziehung auf meine größeren Werke über Geschichte der Philosophie verweisen.

Das vorliegende „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" soll sich an mein „Lehrbuch der Philosophie" (2. Aufl. Mainz, Kirchheim) unmittelbar anschließen und in einem gewissen Sinne die Ergänzung und Vervollständigung desselben bilden. Wie in jeder Wissenschaft die Theorie ihre natürliche Ergänzung in der Geschichte, resp. in dem geschichtlichen Entwickelungsgange, welchen die Theorie durchgemacht hat, findet, so ist das gleiche Verhältniß maßgebend für die Philosophie als Theorie und für ihre Geschichte. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet sollen also die beiden genannten Werke ein höheres Ganzes bilden.

Möge auch dieses Werk unter dem Segen Gottes einiges Gute wirken für die Hebung der philosophischen Studien im christlichen Geiste und für eine tüchtige philosophische Bildung unserer studirenden Jugend.

Münster, den 8. September 1870.

Der Verfasser.

Vorwort zur dritten Auflage.

Ich habe der dritten Auflage vorliegenden Werkes nur wenige Worte auf den Weg mitzugeben. Um das Buch für den Gebrauch der Studirenden und der Leser überhaupt handsamer zu machen, habe ich selbes in zwei Abtheilungen auseinander gelegt, welche in zwei getrennten Bänden erscheinen. Die erste Abtheilung umfaßt die antike, die patristische und die mittelalterliche, die zweite die neuere Philosophie. Außerdem ist, um eine bessere Uebersicht über das Ganze zu ermöglichen, die Anordnung des Stoffes an etlichen Stellen geändert worden. Dazu kommt, daß in der Darstellung, im Texte vielfache Ergänzungen und Verbesserungen Platz gegriffen haben, damit das Buch seinem Zwecke immer mehr entsprechend werde. Das Buch ist neuerdings vollständig durchgearbeitet und revidirt worden. Namentlich hat auch die neueste Philosophie eine eingehendere und umfangreichere Behandlung gefunden, als solches in den früheren Auflagen der Fall war.

Es ist heut zu Tage allgemein zugestanden, daß die Geschichte der Philosophie schon in so fern von hohem Werthe ist, als deren Studium die natürliche Ergänzung des philosophischen Studiums überhaupt bildet. Wer sich gründlich in der Philosophie unterrichten will, der muß auch darüber sich zu unterrichten suchen, wie der philosophische Gedanke im Laufe der Zeiten sich entwickelt habe, welches die Irrthümer seien, in die die Philosophie im Laufe ihrer Entwickelung sich verstrickt hat, und wie und auf welche Weise diese wieder überwunden worden seien. Durch dieses Studium wird sicher Jeder, der nicht von vorgefaßten Meinungen verblendet und guten Willens ist, zur

Ueberzeugung kommen, daß nur unter der Bedingung die Philosophie auf der Bahn der Wahrheit sich halten kann, daß die christliche Offenbarung als Leitstern anerkannt wird, dem der menschliche Geist folgen muß, und von dem er sich nie entfernen darf. Und das ist ja im Interesse der christlichen Weltanschauung von der höchsten Bedeutung.

Möge das Buch auch in dieser dritten Auflage freundliche Aufnahme finden!

Eichstätt, im October 1888.

Der Verfasser.

Erste Abtheilung.

Die antike, patristische und mittelalterliche Philosophie.



Rev. W. Sluyter

Inhalt der ersten Abtheilung.

Dritter Abschnitt.

Die griechisch-orientalische Philosophie.

Zweiter Haupttheil.

Geschichte der nachchristlichen Philosophie.

Erster Zeitraum.

Geschichte der patristischen Philosophie.

Seite

Dritte Periode.

Ausgang der mittelalterlichen Scholastik.

Berichtigung.

S. 469, Zeile 20 von oben ist „Johannes Jandunus" zu streichen.



Einleitung.

§. 1.

1. Philosophie ist, vom subjectiven Standpunkte aus betrachtet, nichts anderes, als das Streben, auf dem Wege des discursiven Denkens zu den höchsten und letzten Gründen alles Seienden durchzudringen, insofern und in so weit dieses Ziel durch das vernünftige Denken allein erreicht werden kann. Hieraus ist ersichtlich, daß die Aufgabe, welche die Philosophie dem menschlichen Geiste stellt, eine ungemein große und schwierige ist. Es ist daher ganz natürlich, daß die Philosophie nicht mit einem Schlage vollendet war, sondern daß im Laufe der Jahrhunderte viele Denker sich an die Lösung dieser großen Aufgabe gemacht und die ganze Kraft ihres Geistes eingesetzt haben, um das Ziel der philosophischen Forschung in möglichst großem Umfange zu erreichen. Auf solche Weise entstanden im Laufe der Zeit *viele* philosophische Systeme, von denen ein jedes uns die Arbeit, die *sein* Urheber an die Erforschung der letzten Gründe alles Seienden gesetzt, und die Resultate, die er durch seine Bemühungen in der gedachten Richtung gewonnen, vor Augen führt.

2. Es sind aber diese philosophischen Systeme, welche uns in der Geschichte des Menschengeschlechtes vorliegen, nicht blos viele, sondern sie sind auch sämmtlich mehr oder weniger *verschieden* von einander, sowohl nach Form, als auch nach Inhalt. Es ist in dem einen der Wahrheitsgehalt größer, in dem andern geringer, manche sind auch in dieser Beziehung gänzlich mißlungen; die einen sind größer und umfangreicher, indem sie das ganze Gebiet der Speculation gleichmäßig umfassen; in den anderen ist nur vorzugsweise dieses oder jenes Gebiet der philosophischen Forschung betont; die einen sind streng systematisch construirt, während in anderen nur eine losere Verbindung der einzelnen Theile zu Tage tritt, und das systematische Streben mehr in den Hintergrund tritt. Und fragen wir nach dem Grunde dieser Verschiedenheit, so ist dieselbe begründet theils in dem Umfange und der Schwierigkeit der Aufgabe, welche die Philosophie dem Geiste stellt, theils in der Verschiedenheit des Standpunktes, welchen die einzelnen Denker in ihrer philosophischen Forschung einnahmen, theils endlich in äußeren Umständen, d. i. in den Einflüssen, welche die Verhältnisse, unter denen die einzelnen Denker lebten, auf sie ausübten.

8. Dreifach ist also die Aufgabe der Geschichte der Philosophie. Sie hat

a) vor Allem den Inhalt der philosophischen Systeme, wie sie sich in der Zeit folgen, mit möglichster Klarheit und nach seinem ganzen Umfange zu entwickeln und darzulegen. Mit Umsicht, Besonnenheit, Ruhe und Unparteilichkeit muß der Geschichtschreiber an die Lösung dieser Aufgabe herantreten, und sein ganzes Streben muß dahin gehen, den Inhalt der philosophischen Systeme ganz im Sinne ihrer Urheber darzustellen, nichts hinwegzulassen, was zur Sache gehört, aber auch nichts hinzuzufügen.

b) Für's Zweite hat dann die Geschichte der Philosophie dem Zusammenhange nachzuforschen, in welchem jedes System mit den vorausgegangenen steht, welche Elemente aus diesen in jenes übergegangen seien, oder worin der Gegensatz bestehe, in welchen es sich zu ihnen gesetzt hat; sie hat dann ferner den Einfluß aufzuzeigen, welchen das in Frage stehende System auf die nachfolgenden Systeme ausgeübt hat, wie die Ideen desselben fortgebildet, oder aber verunstaltet worden sind u. s. w., damit so die ganze und volle Bedeutung desselben vor Augen trete.

c) Für's Dritte endlich hat die Geschichte der Philosophie den Fortschritt oder beziehungsweise Rückschritt aufzuzeigen, welchen die philosophische Erkenntniß in dem fraglichen Systeme gemacht hat, damit dadurch das letztere auch nach jener Stellung, welche es im ganzen Entwickelungsgange der Philosophie einnimmt, gekennzeichnet und gewürdigt werde.

9. Was ferner die Methode betrifft, welche in der Geschichte der Philosophie zur Anwendung kommen muß, damit diese ihrer Aufgabe genügen könne, so entsteht in dieser Beziehung die Frage: Welche von den beiden Methoden ist der Geschichte der Philosophie ihrem Begriffe gemäß angemessen: die aprioristische oder die aposterioristische? — Auf diese Frage diene Folgendes zur Antwort:

a) Die aprioristische Methode will aus einem präconcipirten Princip, das sie der ganzen Geschichte zu Grunde legt, alle Systeme, wie sie in der Zeitfolge aufgetreten sind, sowohl nach ihrem Inhalte als auch nach ihrer Aufeinanderfolge, als nothwendige Resultate der Entwickelung jenes Princips ableiten und erklären. So hat Hegel in seiner Geschichte der Philosophie ganz a priori die Ansicht durchzuführen gesucht, daß alle philosophischen Systeme, wie sie im Laufe der Zeiten auftraten, nichts anderes seien, als vereinzelnt und einseitig hervorgetretene Momente der absoluten Philosophie, welche eben die Hegel'sche selbst sei. Diese successive Verwirklichung der besonderen Momente der absoluten Philosophie in ihrer Besonderheit sei nämlich nothwendig gewesen, damit endlich durch allmähliche Ueberwindung und Vereinigung der Gegensätze die vollkommene Philosophie erstehen, d. i. Gott im Menschengeiste zum vollkommenen Bewußtsein seiner selbst gelangen konnte. Dieser Hegel'sche Apriorismus ist von Vielen nachge-

ahmt worden, wenn auch nicht bei allen das pantheistische Princip die Voraussetzung dieser Methode bildet.

b) Aber eine solche aprioristische Geschichtsconstruction muß als eine entschieden unberechtigte und verfehlte zurückgewiesen werden. Denn für's Erste wird dadurch nie eine genaue Kenntniß des Inhaltes der verschiedenen Systeme im Sinne ihrer Urheber erzielt, wenn man nur immer seine eigene philosophische Ansicht an die Entwickelung der einzelnen Systeme heranbringt, und sie unter der Lupe derselben betrachtet. Da werden die einzelnen Systeme nur immer nach dem Maßstabe und nach den Forderungen des eigenen Systems zugerichtet; man sieht überall nur die Tendenz und die Ansichten des Geschichtschreibers hindurch schillern, bekommt aber nie ein treues Bild von dem, was der Urheber des Systems selbst gedacht und intendirt hat. Für's Zweite — und das ist das Entscheidende, — sind die philosophischen Systeme, wie sie daliegen, selbst geschichtliche Thatsachen, und als solche nicht nothwendig, sondern zufällig. Was aber an sich zufällig ist, das läßt sich nie als nothwendig erweisen, und wer solches dennoch unternimmt, der kann es nur unter der Bedingung, daß er die Zufälligkeit der geschichtlichen Thatsachen überhaupt läugnet: was aber nur unter pantheistischen oder materialistischen Voraussetzungen geschehen kann.

c) Die Methode, welche der Geschichte der Philosophie ihrem Begriffe nach angemessen ist, kann also nur die aposterioristische sein. Denn wenn es sich hier, wie in der Geschichte überhaupt, um etwas Thatsächliches handelt, so müssen die einzelnen philosophischen Systeme zuerst als Thatsachen, d. h. nach ihrem thatsächlichen Inhalte erkannt sein, bevor man daran gehen kann, den Gründen dieses ihres thatsächlichen Inhaltes nachzuforschen, d. h. zu untersuchen, wie sie geworden sind, in welchem genetischen Zusammenhange sie mit anderen philosophischen Systemen stehen, und welcher Fortschritt des philosophischen Gedankens in denselben zu Tage tritt. Und auch in dieser Richtung darf nicht weiter gegangen werden, als der thatsächliche Inhalt der Systeme, aufgefaßt im Sinne ihrer Urheber, dazu berechtigt. Nur so kann eine in jeder Beziehung treue und objectiv begründete Geschichte der Philosophie zu Stande kommen.

10. Da jedoch „die Entwickelung der Philosophie vielfach abhängig ist von der Entwickelung anderer (besonders der empirischen) Wissenschaften und der religiösen Ueberzeugungen und Gesinnungen des einzelnen Philosophen selbst, so wie des Volkes, welchem er angehört, ferner von dem Verkehre der Völker untereinander, mit welchem ihr Aufblühen und ihr Verfall zusammenhängt, von dem Einzelleben der Völker, unter welchen sie sich entwickelt hat, im Familienwesen, in den Staatseinrichtungen, in der Kunst, endlich selbst von den Lebensverhältnissen einzelner Männer, welche Einfluß auf die Ausbildung der Philosophie gehabt haben:" so kann solches alles zwar die Geschichte der Philosophie nicht ausführlich verfolgen, da dieses Sache anderer Geschichtszweige ist: aber Andeutungen muß sie doch hie und da darüber geben, wie alle angeführten Momente mit der Entwickelung der Philosophie in Verbindung gestanden haben

mögen. Und eben deßhalb darf sie auch die äußere Lebensgeschichte der einzelnen Philosophen nicht außer Acht lassen, sondern muß vielmehr auch über sie möglichst Auskunft geben.

11. Die Quellen der Geschichte der Philosophie sind vorzugsweise und in erster Linie die Schriften der Philosophen selbst, sofern sie auf uns gekommen sind, und daran sich anschließend die Fragmente, sofern solche uns erhalten sind. Es ist jedoch von selbst klar, daß wenn solche Schriften oder Fragmente als Quellen für die Geschichte der Philosophie gebraucht werden sollen, zuerst deren Authenticität und Integrität erwiesen sein muß. Die historische Kritik, welche diese Aufgabe zu lösen hat, ist also, wie für die Geschichte überhaupt, so auch für die Geschichte der Philosophie vorausgesetzt.

12. Sind uns dagegen philosophische Lehren und Systeme nicht in der eigenen Darstellung ihrer Urheber zugänglich: so müssen wir uns natürlich mit den Berichten Anderer darüber begnügen. Hier sind dann aber diejenigen Berichte am zuverlässigsten, „welche unmittelbar auf die Schriften der Philosophen sich gründen, und demnächst dann die Berichte unmittelbarer Schüler über mündliche Aussagen. Ist die Tendenz des Schriftstellers, dessen Angaben uns als Quellen dienen, nicht die historische der Berichterstattung, sondern die philosophische der Prüfung der Wahrheit der von ihm erwähnten Lehren, so ist die sorgsame Ermittelung des eigenen Gedankenganges, des Urhebers dieser Lehren und die Prüfung des Sinnes der einzelnen Aeußerungen in diesem Zusammenhange eine unerläßliche Bedingung der historischen Verwerthung der Angaben. Nächst den Quellen, woraus der Zeuge schöpfte, und der Tendenz seiner Schrift ist seine eigene philosophische Durchbildung und Befähigung zum Verständniß der betreffenden Lehren ein wesentliches Criterium seiner Glaubwürdigkeit."

13. Was endlich die Eintheilung der Geschichte der Philosophie betrifft, so müssen wir dieselbe in zwei große Perioden ausscheiden; nämlich in die Geschichte der vorchristlichen (antiken) und in die Geschichte der nachchristlichen Philosophie. Christus ist nämlich der Mittelpunkt aller Geschichte; sein Erscheinen in der Welt wird von dem Apostel als die Fülle der Zeit (plenitudo temporis) bezeichnet, indem die vorchristliche Zeit in Christo ihren Zielpunkt und ihren Abschluß fand, die nachchristliche Zeit aber von ihm ausgeht, und durch ihn Alles in derselben die Weihe der Erlösung erhält. Wie daher die ganze Geschichte auf christlichem Standpunkte in die zwei genannten großen Perioden zerfällt, so gilt das Gleiche auch von der Geschichte der Philosophie. Und in der That liegt solches auch in der Natur der Sache selbst begründet. Zwischen der antiken und nachchristlichen Philosophie ist ein so durchgreifender Unterschied, wie ein solcher nirgends mehr wiederkehrt, mögen wir was immer für Unterperioden, resp. die in dieselben fallenden Systeme in's Auge fassen. Einen solch gewaltigen Umschwung in der ganzen Denkweise, eine so großartige Erweiterung der Erkenntniß des menschlichen Geistes, wie ihn der Eintritt des Christenthums in die Welt mit sich brachte, hat die Welt nie gesehen. Nirgends also werden wir naturgemäßer den Stützpunkt für die Haupt-

eintheilung der Geschichte der Philosophie finden können, als in dem Erscheinen des Christenthums.

14. Handelt es sich nun aber um eine allgemeine Charakteristik dieser beiden Hauptperioden der Geschichte der Philosophie, so ergibt sich diese von selbst aus der soeben angedeuteten Stellung beider zum Christenthum.

A. Sprechen wir zuerst von der vorchristlichen Philosophie!

a) Die vorchristliche Philosophie geht im Allgemeinen von der Religion aus, verfolgt aber dann eine doppelte Tendenz. Entweder sucht sie nämlich die in der Religion gegebenen Ideen und Lehrmeinungen speculativ zu durchdringen und philosophisch zu begründen. Diese Tendenz tritt namentlich hervor in den Philosophemen des Orients, in denen daher die Philosophie noch in innigster Verbindung mit der Religion steht. Oder man suchte, mit den religiösen Meinungen und Ueberlieferungen nicht zufrieden, auf dem Wege der Vernunftforschung oder des discursiven Denkens eine reinere Erkenntniß der Wahrheit, als sie in jenen religiösen Lehren vorlag, zu gewinnen. Die religiösen Ueberlieferungen, obgleich von einer lauteren Quelle (der Urtradition) ausgehend, hatten doch bei den verschiedenen Völkern so mannigfaltige Umbildungen erfahren, und waren so sehr mit Irrthümern versetzt, daß sie so, wie sie vorlagen, das Bedürfniß des Geistes nach Erkenntniß der Wahrheit nicht mehr befriedigen konnten. Daher suchte der menschliche Geist dasjenige, was er in der religiösen Ueberlieferung nicht mehr besaß, auf dem Wege der philosophischen Vernunftforschung zu gewinnen. So entstand die eigentliche Philosophie im Unterschiede von der Religion, wie sie uns zunächst in Griechenland entgegentritt.

b) Dieses Streben des menschlichen Geistes war nun allerdings in vielfacher Beziehung mit Erfolg gekrönt; denn gewiß haben die großen Philosophen des Alterthums viele große und erhabene Wahrheiten erkannt. Aber die ganze Wahrheit haben sie auf dem Wege, den sie einschlugen, nicht erreicht, und die größten Denker des Alterthums waren sich dessen auch wohl bewußt. Zudem fehlt es bei ihnen auch nicht an mannigfachen Verirrungen, die, indem sie sich in ihre Systeme eindrängen, dieselben schädigen und deren Vollkommenheit beeinträchtigen. Und eben deßhalb, weil die großen philosophischen Systeme des Alterthums doch nicht die ganze und volle Wahrheit besaßen und mit irrthümlichen Ansichten mehr oder weniger versetzt waren, konnte die Philosophie auf der in diesen Systemen erreichten Höhe sich nicht halten; sie sank wieder von derselben herab und löste sich zuletzt in Materialismus und Scepticismus auf.

c) Halten wir nun diese Gesichtspunkte fest, so erscheint uns der ganze Fortgang der vorchristlichen Philosophie als eine großartige Vorbereitung des menschlichen Geistes für die Aufnahme der christlichen Offenbarung, welche „in der Fülle der Zeiten" in die Welt eintrat. Und zwar war diese Vorbereitung von dreifacher Art:

α) Indem für's Erste die großen Philosophen des Alterthums auf dem Wege der Vernunftforschung zur Erkenntniß vieler und großer Wahrheiten gelangten, aber doch nicht die ganze und volle Wahrheit erreichten: wurde das

Verlangen und die Sehnsucht rege gemacht nach dieser ganzen und vollen Wahrheit, wie denn bekanntlich Plato diesem Verlangen und dieser Sehnsucht in ergreifender Weise Ausdruck gibt. So bereitete die antike Philosophie zur christlichen Offenbarung vor Allem dadurch vor, daß sie in den menschlichen Geiste die Sehnsucht erweckte nach ihr, um durch sie die volle und ganze Wahrheit zu gewinnen, und so den menschlichen Geist für dieselbe empfänglich machte.

β) Indem ferner die antike Philosophie auf der Höhe, zu welcher sie sich in den berühmtesten Systemen der vorchristlichen Zeit erhoben hatte, sich nicht zu halten vermochte, sondern wiederum herabsank und in Materialismus und Scepticismus sich auflöste, erregte sie im menschlichen Geiste das Bewußtsein des Bedürfnisses einer höheren Hilfe, einer göttlichen Offenbarung, wenn die Menschheit zur vollen Erkenntniß der Wahrheit gelangen sollte. Dieses Bewußtsein des Bedürfnisses einer Offenbarung trug gleichfalls dazu bei, den menschlichen Geist für die Offenbarung empfänglich zu machen, und zu derselben vorzubereiten.

γ) Für's Dritte ist aber auch noch ein anderer Punkt nicht aus dem Auge zu lassen. Indem nämlich die antike Philosophie einerseits die formalen und methodischen Bestimmungen und Gesetze des wissenschaftlichen Denkens und der wissenschaftlichen Construction eingehend entwickelte, und andererseits durch das speculative Denken zur Erkenntniß vieler Wahrheiten der natürlichen Ordnung gelangte, lieferte sie ihrerseits die Vorarbeiten für die christliche Speculation, welche in der nachchristlichen Zeit auf der Grundlage der christlichen Offenbarung sich gestaltete. Die christlichen Denker konnten diese Vorarbeiten für den Aufbau der christlichen Speculation benützen, da sie schon fertig da lagen, und sie haben sie auch, wie wir sehen werden, in ausgedehntestem Maße benützt. Auch in dieser Richtung verhält sich die antike Philosophie vorbereitend für das Christenthum, resp. für die christliche Erkenntniß.

B. Was dagegen die nachchristliche Philosophie betrifft, so

a) charakterisirte sich dieselbe im Allgemeinen durch ein energisches Ringen des Geistes nach immer tieferem Verständniß und nach immer tieferer Begründung der Wahrheit. Nur haben die Urheber der nachchristlichen Systeme in diesem Ringen einen doppelten Weg eingeschlagen. Nämlich:

α) Entweder fügten sie sich in die rechte von Gott gesetzte Ordnung, d. h. sie unterwarfen sich der göttlichen Offenbarung und suchten auf der Grundlage der letzteren, indem sie nämlich selbe als leitendes Princip ihrer Forschung anerkannten, immer tiefer in die Wahrheit einzudringen, und dieselbe immer fester zu begründen. Auf diesem Wege gelangten sie denn auch zu den herrlichsten Resultaten, und die Systeme, welche diese Denker aufbauten, gehören zu dem Großartigsten, was uns die Geschichte der Philosophie bietet.

β) Oder aber sie verkehrten die von Gott gesetzte Ordnung, d. h. sie setzten sich in ein unrichtiges oder schiefes Verhältniß zur göttlichen Offenbarung, verwarfen wohl auch die Göttlichkeit des Christenthums ganz, und suchten auf diesem der göttlich gesetzten Ordnung zuwiderlaufenden Wege die Wahrheit

zu ergründen und zu begründen. Solche Denker aber gelangten auf dem bezeichneten Wege nie zu Resultaten, welche das Denken befriedigen konnten; vielmehr verloren sich solche philosophische Richtungen, nachdem sie einmal angebahnt und in den Fluß der Entwickelung gekommen waren, stets in weitgreifende Irrthümer und gingen endlich wieder im Scepticismus und Materialismus unter.

b) Aber welchen Weg die Denker immer einschlagen, und welche Resultate sie auch immer gewinnen mochten, — stets war doch das letzte Resultat dieses, daß dadurch die Wahrheit der christlichen Offenbarungslehre vor dem Angesichte des wissenschaftlichen Denkens in immer helleres Licht gestellt wurde. Von den Einen geschah dieses in directer Weise, indem sie durch den Einklang ihrer tief durchdachten und großartig angelegten Systeme mit der Offenbarung diese in der ganzen Herrlichkeit ihrer unverbrüchlichen Wahrheit erscheinen ließen; von den Anderen dagegen geschah es in indirecter Weise, indem sie durch die Irrthümer, in welche sie in Folge der Verkehrung der rechten Ordnung im Denken sich verloren, Zeugniß ablegten, daß der menschliche Geist nur in innigem Anschlusse an die göttliche Offenbarung und indem er sich derselben rückhaltlos unterwirft, die Wahrheit zu erkennen, zu verstehen und zu begründen vermöge, und daß somit die göttliche Offenbarung in der That die leuchtende Sonne über dem Horizonte des menschlichen Geistes sei.

c) Wenn daher die vorchristliche Philosophie als eine Vorbereitung für die christliche Offenbarung anerkannt werden muß, so ist dagegen die nachchristliche Philosophie, in ihrem Verhältnisse zur Offenbarung gefaßt, als eine stetig fortschreitende Bestätigung, als eine intensiv und extensiv immer mehr zunehmende Beleuchtung der Wahrheit der christlichen Offenbarung zu betrachten. Die vorchristliche Philosophie leitete den menschlichen Geist zur Offenbarung hin, die nachchristliche Philosophie dagegen ist eine fortschreitende Verherrlichung der christlichen Offenbarung im Angesichte des nur in der Wahrheit Ruhe findenden menschlichen Geistes.

15. Reflectiren wir zuletzt noch auf die vorzüglichsten Werke, in welchen die Geschichte der Philosophie dargestellt worden, so lassen sich dieselben ausscheiden in ausführlichere größere Werke, in kürzere Handbücher der Geschichte der Philosophie und in Specialschriften.

a) Von den ersteren nennen wir:

1) Histoire critique de la philosophie, par Mr. D. (Delandes), tom. I—III, Paris. 1730—1736. — 2) Joh. Jac. Brucker, Kurze Fragen aus der philosophischen Historie. 7 Bde. Ulm 1731—36, nebst Zusätzen ebend. 1737. — Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 5 voll. Lips. 1742—44. 2. Aufl. 1766—67. — Institutiones hist. philosophicae, usui acad. juventutis adornatae, Lips. 1747, u. ö. Bruckers Darstellung, besonders in dem Hauptwerk, der Hist. crit. philos., ist klar und leicht, jedoch etwas breit, oft anekdotenhaft nach der Weise des Diogenes Laertius, und zu wenig auf den Zusammenhang der Gedanken eingehend. — 3) Agatopisto *Cromaziano*, (Appiano Buonafede), della istoria e della indole di ogni filosofia, Lucca 1766—1771, auch Ven. 1782—1784. — 4) Dietrich Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie, 7 Bde., Marburg 1791—1797. Von

Thales bis Berkeley gehend. Tiedemanns Standpunkt ist der durch Locke'sche Elemente modificirte Leibnitz-Wolff'sche. Er ist Gegner Kants. — 5) Georg Gustav Fülleborn, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1 bis 12 Stück. Züllichau 1791—1799. — 6) Joh. Gottlieb Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 8 Bde., Göttingen 1796—1804; und: Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 6 Bde., Göttingen 1800—1805. Buhle ist Kantianer. — 7) *Degérando*, Histoire comparée des systèmes de la philosophie, Tom. I—III, Paris 1804; 2 edit. Tom. I—IV, Par. 1822—1823. In's Deutsche übersetzt von Tennemann, 2 Bde., Marburg 1806—1807. — 8) Wilhelm Gottlieb Tennemann, Geschichte der Philosophie, 11 Bde., Leipzig 1798—1819. Nicht ganz vollendet. Das Werk war auf 12 Bde. berechnet. Der Standpunkt ist der Kant'sche. Dazu kommt dann noch: Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht, 1. Aufl. Leipz. 1812; von der dritten Auflage an bearbeitet durch Amadeus Wendt, 5. Aufl. 1829. Der Grundriß ist allzu kurz, und kann schwerlich ein Verständniß der einzelnen Systeme begründen; doch ist er schätzbar durch die vielen literarischen Angaben. — 9) Jak. Friedrich Fries, Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Halle 1837—1840. Der Standpunkt ist ein modificirter Kantianismus. — 10) G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Karl Ludwig Michelet, 3 Bde. (Werke Bd. XIII—XV), Berlin 1833—1836. 2. Aufl. 1840—1842. Hegels Standpunkt in der Darstellung der Gesch. d. Phil. haben wir schon oben S. 4 f. gekennzeichnet. Eine objective Anschauung der Gesch. d. Phil. läßt sich aus seinem Werke nicht gewinnen. — 11) Heinrich Ritter, Geschichte der Philosophie, 12 Bde. Hamburg 1829—1853. Das Werk geht bis auf Kant. Bd. 1—4 in neuer Auflage 1836 bis 1838. Der Standpunkt ist im Wesentlichen der Schleiermacher'sche. Da Ritter auch den christlichen Denkern, soweit es die protestantischen Voraussetzungen zulassen, Gerechtigkeit widerfahren läßt, so ist das Werk wohl zu empfehlen. Als Ergänzung des Werkes dient die „Uebersicht über die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie seit Kant", Hamburg 1856.

b) Von den vielen minder umfangreichen Darstellungen, sog. Handbüchern der Geschichte der Philosophie nennen wir folgende:

1) Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, Berlin 1839. Ein Abriß, den Schleiermacher sich für seine Vorlesungen entworfen hatte. — 2) Thaddä Anselm Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie, zum Gebrauch seiner Vorlesungen, 3 Bde. Sulzbach 1822—1823; 2. Aufl. 1829. Supplementband von Phil. Gumposch 1850. Der Standpunkt ist der Schelling'sche. — 3) Ernst Reinhold, Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie, 2 Thle. in 3 Bänden, Gotha 1828—1830. — Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Jena 1836. 3. Aufl. 1849. — Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung, 3 Bde. 5. Aufl. Jena 1858. — 4) G. Osw. Marbach, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1838—1841. Nicht vollendet. Es umfaßt blos die Geschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Der Standpunkt ist der Hegel'sche. — 5) Christ. Wilhelm Sigwart, Geschichte der Philosophie, 3 Bde., Stuttgart 1854. — 6) Alb. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß, Stuttgart 1848. 4. Aufl., 1860. (Die Geschichte der christlichen Philosophie bis zur neuen Zeit ist kaum skizzirt.) — 7) Deutingers Geschichte der Philosophie, Regensburg 1852—1853, ist nicht vollendet; die zwei Abtheilungen, die erschienen sind, enthalten nur die antike Philosophie. — 8) Uschold, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Amberg 1852. — 9) Ludwig Noack, Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht, Weimar 1853, und: Biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie, Leipzig. — 10) Wilhelm Bauer, Geschichte der Philosophie für gebildete Leser, Halle 1863. — 11) Ueberweg, Grundriß der Geschichte

der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart, 3 Thle., Berlin 1865—1866. Seitdem öfters aufgelegt. — 12) Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Halle 1866; 2. Aufl. 1869. 2 Bde. — 13) Michelis, Geschichte der Philosophie, Braunsberg. — 14) Thilo, Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie, Köthen. — 15) Knauer, Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit, Wien. — 16) Pötter, Geschichte der Philosophie im Umriß, Gütersloh. — 17) Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, Mainz (sehr empfehlenswerth!). — 18) L. Noiré, Die Entwickelung der abendländischen Philosophie bis zur „Critik der reinen Vernunft", Mainz. — 19) Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., Leipzig. — 20) Krause, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Leipzig; u. A. m. Dazu sind noch zu erwähnen: E. Kuhn, Memorial und Repetitorium der Geschichte der Philosophie, Berlin 1872; Kirchner, Katechismus der Geschichte der Philosophie, Leipzig; und Bra'sch, Die Classiker der Philosophie, Leipzig. Von ausländischen Geschichtswerken erwähnen wir: Victor *Cousin*, Introduction à l'histoire de la philosophie in Oeuvres I, Bruxelles 1840; Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIII siècle, Paris 1863; M. *Nourisson*, Tableau du progrès de la pensée humaine depuis Thales jusqu'à Leibnitz, Paris 1851, ed. 2. 1860; G. H. *Lewes*, biographical history of philosophy from its origin. in Greece down to the present day, London 1857, neue Aufl. 1860 u. 1863; *Laforet*, Histoire de la philosophie. Auch von *Vallet* ist in Paris eine Geschichte der Philosophie erschienen.

c) Von Werken über die Geschichte einzelner philosophischer Doctrinen endlich nennen wir:

1) Imman. Berger, Geschichte der Religionsphilosophie, Berlin 1800. — 2) Friedrich August Carus, Geschichte der Psychologie, Leipzig 1808. — 3) Christoph Meiners, Geschichte der älteren und neueren Ethik, Göttingen 1800—1801. — 4) Karl Friedrich Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie, Hannover 1823. — 5) Leopold von Henning, Die Principien der Ethik in historischer Entwickelung, Berlin 1825. — 6) Friedrich von Raumer, Die geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Staat, Recht und Politik, 3. Aufl. Leipzig 1861. — 7) Emil Feuerlein, Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, 2 Bde., Tübingen 1857—1859. — 8) P. *Janet*, Histoire de la philosophie moral et politique, dans l'antiquité et les temps modernes, Paris 1858. — 9) James *Mackintosh*, Dissertation on the progress of ethical philosophy, London 1830 u. 1863. — 10) W. *Whewell*, Lectures on the history of moral philosophy, new edition. London 1863. — 11) Ad. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. 1. Geschichte der Categorienlehre. Bd. 2. Vermischte Abhandlungen, Berlin 1846—1855. — 12) K. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig 1855 u. s. w. — 13) Rud. Zimmermann, Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft, Wien 1858. — 14) Friedr. Alb. Lange, Geschichte des Materialismus, Iserlohn 1866. Neue Auflage 1874. — 15) Siebeck, Geschichte der Psychologie, Gotha. — 16) Köstlin, Geschichte der Ethik, Tübingen; u. A. m.

Erster Haupttheil.

Geschichte der antiken Philosophie.

Uebersicht und Eintheilung.

§. 2.

1. Wenn wir die vorchristliche Zeit überschauen wollen, so muß sich unser Blick zunächst auf den Orient richten, als die Wiege aller menschlichen Cultur. Es muß daher auch die Geschichte der Philosophie mit der Darstellung der Philosophie bei den orientalischen Völkern beginnen. Es tritt jedoch die Philosophie bei diesen orientalischen Völkern, wie schon oben angedeutet, im Allgemeinen wenigstens, noch nicht als selbstständige Wissenschaft im Unterschiede von den religiösen Lehrsystemen hervor. Die philosophischen Gedanken sind vielmehr noch verschmolzen mit den religiösen Lehren dieser Völker. Nur in Indien erscheinen bereits eigene philosophische Lehrsysteme, die sich entweder an die religiöse Lehre anschließen, von ihr befruchtet werden und deren Lehrsätze speculativ zu entwickeln suchen, oder aber mit der religiösen Lehre in Widerspruch treten, und sie direct oder indirect bekämpfen. Die Geschichte der orientalischen Philosophie wird also darauf beschränkt sein, einerseits die philosophischen Elemente in den orientalischen Religionssystemen hervorzuheben, und andererseits die philosophischen Systeme, welche in Indien der religiösen Lehre sich zur Seite stellten, nach ihrem wesentlichen Inhalte zu entwickeln. Ganz und gar darf die orientalische Philosophie, obgleich sie den wesentlichen Charakter der Philosophie noch nicht vollständig in sich darstellt, schon deßhalb nicht umgangen werden, weil, wie sich sogleich zeigen wird, später eine Verschmelzung orientalischer und griechischer Ideen versucht wurde, und daraus eigenthümlich geartete philosophische Systeme entstanden.

2. Vom Orient wendet sich dann der Blick herüber zum Occident, zunächst nach Griechenland. Hier finden wir die Geburtsstätte der eigentlichen Philosophie im Unterschiede von der religiösen Lehre. Der Orientale besaß bei seinem Hange nach thatlosem Quietismus jene Beweglichkeit und Energie des Geistes nicht, welche zur Schöpfung streng philosophischer Systeme vorausgesetzt ist. Dagegen findet sich diese Beweglichkeit und Energie des Geistes in reichstem Maße vor bei den Griechen, und daher kommt es denn auch, daß sie die

Schöpfer und Begründer der eigentlichen Philosophie wurden. Hier bei den Griechen ist es also, wo die Geschichte der antiken Philosophie vorzugsweise und zumeist spielt; hier begegnen uns jene großen, durch hohe Originalität sich auszeichnenden philosophischen Systeme, welche den Höhepunkt der Entwickelung der Philosophie im Alterthum bezeichnen, und welche eben deßhalb auf die ganze Zukunft einen unberechenbaren Einfluß ausgeübt haben. An diese griechische Philosophie schließt sich die Philosophie bei den Römern nur gewissermaßen als ein Appendix an, da die Philosophie den Römern keine Fortbildung verdankt. Die Römer nahmen nur die philosophischen Ideen und Systeme, wie sie selbe bei den Griechen vorfanden, auf, und erklärten und modificirten sie in ihrer Weise. Ein originelles philosophisches System haben sie nicht geschaffen.

3. Später jedoch, um die Zeit, als die christliche Offenbarung in die Welt eintrat, bildete sich in Alexandrien, das unter den Ptolemäern und Römern allmählich zu einem Centralsitz wissenschaftlicher Bestrebungen geworden war, eine eigene philosophische Richtung aus, welche die orientalisch-religiösen Ideen mit der griechischen Philosophie zu verschmelzen suchte, und somit einen synkretistischen Charakter aufweist. Die Tendenz dieser philosophischen Strömung ging dahin, „aus den verschiedenen Lehrgebäuden der griechischen Philosophie und aus den religiösen Lehren, wie sie vorzugsweise im Orient in Geltung waren, dasjenige auszuwählen und zu vereinigen, was zur Befriedigung der sittlichen und wissenschaftlichen Bedürfnisse des Menschen dienlich schien." Sie verfuhr daher durchgehends eklektisch, und glaubte gerade durch dieses Verfahren das Ziel der wahren Erkenntniß zu erreichen. Diese Richtung ragt noch weit herein in die christliche Zeit, da sie erst im sechsten Jahrhundert n. Chr. völlig erlosch. Sie ist aber noch zur antiken Philosophie zu rechnen, weil sie noch außer dem Christenthume stand, und die Lehren desselben auf die Urheber der in diese Richtung gehörenden Systeme noch keinen Einfluß ausübten.

4. Daraus ist ersichtlich, daß die antike Philosophie mit dem Eintritte der christlichen Offenbarung nicht plötzlich verschwand, sondern daß vielmehr die Ausläufer derselben noch tief in die christliche Zeit hineinreichen. Wie das Heidenthum überhaupt mit dem Eintritte des Christenthums nicht mit einem Schlage verschwand, sondern erst allmählich dem immer weiter sich ausbreitenden Christenthum weichen mußte, so verhält es sich auch mit der antiken Philosophie. Obgleich sie bereits von ihrer Höhe herabgesunken war, und theils in Scepticismus, theils in Materialismus sich verloren hatte, so nahm sie doch nochmal alle ihr noch gebliebene Kraft und Energie zusammen, um gegen die gewaltige Macht des Christenthums sich zu halten, und im Bewußtsein des Menschengeschlechtes ihre Stellung zu behaupten. Ihre Bemühungen waren allerdings nicht mit Erfolg gekrönt, da sie vor dem Lichte des Christenthums immer mehr erblaßte, und zuletzt gleichsam an Altersschwäche abstarb; aber dessungeachtet hat sie in den ersten christlichen Jahrhunderten noch eine nicht unbedeutende Rolle gespielt, und verdient daher auch in dieser ihrer nachchristlichen Gestaltung die volle Aufmerksamkeit des Geschichtschreibers der Philosophie.

5. Somit wird die Geschichte der antiken Philosophie in drei große Abschnitte zerfallen müssen, nämlich:

a) Der erste Abschnitt umfaßt die Geschichte der orientalischen Philosophie, wie sie theils in vollständiger Verbindung mit der Religion, theils in unmittelbarer Beziehung zu derselben uns entgegentritt.

b) Der zweite Abschnitt enthält die Geschichte der griechischen und der an diese sich anschließenden römischen Philosophie, und verfolgt dieselbe bis zu ihren letzten Ausläufern, die sie noch in die christliche Zeit hereinsendet.

c) Der dritte Abschnitt endlich umfaßt die griechisch-orientalische Philosophie, wie sie in Alexandrien aus der Vermischung orientalischer Religionsideen mit der griechischen Philosophie entstehend, und verfolgt dieselbe bis zu ihrem Erlöschen im Anfange des sechsten Jahrhunderts.

Erster Abschnitt.

Die orientalische Philosophie.

Wenn wir die orientalische Philosophie behandeln wollen, so müssen wir uns zuerst nach dem äußersten Osten Asiens, nach China wenden; von da dann nach Indien übergehen, und endlich Persien, Aegypten und die westasiatischen Völker in's Auge fassen [1]).

---

1) Von den Werken, welche sich mit der Religion und Philosophie der orientalischen Völker beschäftigen, nennen wir vorzugsweise: 1) Friedrich Kreuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 4 Bde., Leipzig und Darmstadt 1810—12; 2 Ausg. 5 Bde. 1820 ff. — 2) Hieronym. Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte Bd. 1, Abth. 1—4; die Grundlagen der Philosophie im Morgenlande, Bonn 1827—34. — 3) Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, Berlin 1836—38. — Ebenderselbe: die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie, Berlin 1835. — 4) Colebrooke, Essays on the religion and philosophy of the Hindus, London 1858. — 5) Schlegel, über die Sprache und Weisheit der Indier. — 6) W. v. Humboldt, über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabbarata, 1826. — 7) Chr. Lassen, Gymnosophista, sive Indicae philosophiae documenta, 1832. — 8) Roth, zur Literatur und Geschichte des Weda, 1846. — 9) Eug. Burnouf, Introduction a l'histoire du bouddhisme indien, 1844. — 10) Othmar Frank, die Philosophie der Hindu. Vaedantâ Sara von Sadananda, sanskrit und deutsch, München 1855. — 11) Rhode, die heil. Sage oder das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolkes, Frankfurt a. M. 1820. — Ueber religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus. — 12) Lepsius, das Todtenbuch der Aegyptier, Leipzig 1842. — Die ägyptischen Götterkreise, Berlin 1851. — 13) C. F. Köppen, die Religion des Buddha, 2 Bde., Berlin 1857—59. — 14) Albrecht Weber, indische Literaturgeschichte, Berlin 1852; indische Skizzen, 1857. — 15) H. H. Wilson, essays and lectures on the religions of the Hindus, London 1861—62. — 16) Wassiljew, der Buddhismus, seine

I. Chinesische Gelehrsamkeit.

§. 3.

1. Die religiösen Ansichten der Chinesen sind niedergelegt in den Kings (Y-King und Chouking), die als die heiligen Bücher der Chinesen gelten. Als Begründer ihrer religiösen Cultur wird Fohi angesehen, dem auch die Autorschaft des Y-King zugeschrieben wird. Seine Lebenszeit hat bisher nicht genau ermittelt werden können. Himmel und Erde gelten den Chinesen als die beiden Urmächte. Das Vortrefflichste im Universum ist der Himmel. Nächst dem Himmel ist das Vorzüglichste die Weltmitte (China). Der Mensch ist die vermittelnde Macht zwischen Himmel und Erde, und hat die Aufgabe, die Harmonie der Welt zu erhalten.

2. Die feste und unbeugsame Regel, nach welcher sich das Leben der Menschen gestalten muß, um jener Aufgabe zu genügen, geht vom Kaiser aus, welcher im Reiche der Mitte die eigentliche Mitte ist, und als „Sohn des Himmels" mit diesem in unmittelbarer Verbindung steht. Jene Regel aber ist Familienregel. Der Kaiser ist der Vater seines Volkes; dieses bildet mit ihm Eine Familie, die selbst wiederum in mehrere Theilfamilien sich gliedert. Daher ist es der Familiengehorsam, die durchgängige Befolgung der Familienregel im Allgemeinen sowohl als im Besonderen, welche als die Grundpflicht aller Glieder des Reiches der Mitte betrachtet werden muß. Verletzung des Familiengehorsames muß vom Kaiser strenge bestraft werden.

3. In diesem Geiste nun ist die Lehre des Confucius (um 500 v. Chr.), der als der vornehmste chinesische Gelehrte gilt, gehalten. Seine Tendenz geht dahin, daß er die moralischen Grundsätze, welche im Bewußtsein des Volkes lebten, sammelte, zusammenstellte und wohl auch läuterte. Er lehrt in lakonischer Kürze: Beschränkung und Maßhalten! Harmonie und Uebereinstimmung ist nämlich das höchste Gebot. Diese Harmonie ist aber nur möglich, wenn jeder Mensch auf eine bestimmte Sphäre der Thätigkeit sich beschränkt und in allen seinen Handlungen ein bestimmtes gesetzliches Maß hält, weder etwas darüber, noch darunter thuend. Was in solcher Weise geschieht, ist allein gut und recht, was diesseits oder jenseits ausschweift, ist immer und allzeit böse.

4. Ueber diesen Standpunkt des Confucius ist man in China nicht hinausgekommen. Eine eigentliche speculative Philosophie findet sich dort nicht vor. Es fehlte dazu die Grundlage in der Religion. Was an speculativen Gedanken in China sich vorfindet, ist von Außen importirt. So tauchte gleichzeitig mit Confucius eine Lehre auf, deren Gründer Laotsee hieß, die aber, was ihren Inhalt betrifft, ganz offenbar auf Indien als auf ihre Geburtsstätte hinweist. Niedergelegt ist sie im Tao-king. Sie setzt ein unermeßliches, unwandelbares Urwesen voraus und nennt es Tao, d. i. Vernunft. Aus ihm fließen alle Dinge aus, und kehren wieder in selbes zurück. Für den Menschen ist das Ziel seines Strebens die Herrschaft des Geistes, die Freiheit von Leidenschaften, die dadurch bedingte ungestörte Betrachtung der ewigen

---

Dogmen, Geschichte und Literatur. Aus dem Russischen, 1. Thl. Leipz. 1860. — 17) James de Alwis, Buddhism., its origin, history and doctrines, its scriptures and their language, Lond. 1863. — 18) Haug, Mart., Essay on sacred language, writings and religion of the Parsees, Bombay 1862. — 19) Pauthier, Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise, Paris 1844. — 20) L. A. Martin, Histoire de la morale, I. La morale chez les Chinois, Paris 1858 u. 1862. — 21) Schlüter, Aristoteles' Metaphysik, eine Tochter der Sankhya-Lehre des Kapila, eine indisch-griechische Studie, Münster 1874.

Vernunft und die endliche Vereinigung mit dem Ursein, welche durch Aufhebung aller Unruhe und körperlichen Bewegung herbeigeführt wird.

5. Dazu kommt endlich noch die Lehre des Fo oder Foë. Diese ist nichts weiter als ein entarteter Buddhismus, und soll von Indien (nach Andern von Japan) aus um das Jahr 65 v. Chr. nach China verbreitet worden sein.

II. Die Philosophie in Indien.

Vorbemerkungen.

§. 4.

1. Die Religionsbücher der Indier heißen Veda's. Ihre Abfassung wird von Einigen bis in's 14. oder 16. Jahrhundert v. Chr. hinaufgesetzt. Sie zerfallen in vier Theile: in die Rig-Veda, Dschagur-, Sama- und Atharva-Veda. Sie sind von verschiedenen Verfassern, und bestehen theils aus Gebeten, theils aus religiösen Vorschriften, theils aus theologischen Lehren. Sie gelten als heilige Bücher, befinden sich im Besitze der Brahmanenkaste und deren Studium und Erklärung ist die Aufgabe, welche die Brahmanen für sich in Anspruch nehmen.

2. Nach der in diesen Büchern enthaltenen religiösen Doktrin ist Gott die unbedingte Einheit in Allem, welche in keinen Begriff gefaßt werden kann, und heißt Brahma. Aus ihm, der selbstanschauend in sich versunken ruhte, sind dadurch, daß er aus diesem „Schlafe" erwachte, alle Dinge hervorgegangen. So wurde er schaffend. Wie aber alle Dinge aus ihm hervorgegangen sind, so erhält er sie auch und zerstört sie zuletzt wieder. Als Schöpfer der Dinge nun heißt er Brahma, als Erhalter Wischnu, und als Zerstörer derselben Schiva. Diese drei bilden die Trimurti, und genießen göttliche Verehrung. Die unzähligen Verwandlungen des Wischnu oder Incarnationen der Gottheit bilden dann den weiteren Inhalt der heiligen Bücher. Alles kehrt endlich zur Einheit mit dem Brahma wieder zurück.

3. Von dieser religiösen Anschauung ist nun die Philosophie bei den Indiern ausgegangen. Dabei hat sie aber verschiedene Richtungen eingeschlagen. Die eine Richtung blieb vollständig auf dem Boden der religiösen Doktrin stehen, und ist im Grunde nichts weiter, als eine Philosophie der bestehenden Brahmanenreligion. Das ist die Mimansa- und Vedantaphilosophie, die eigentliche Brahmanenphilosophie. Die zweite Richtung ging zwar in manchen Beziehungen von der Brahmanenphilosophie ab, suchte sich aber doch in Einklang mit der Religion zu halten, weshalb sie bei den Indiern noch als orthodox galt. Dazu gehören die Sankhya- und Joga-, sowie die Nyaya- und Vaiseshika-Philosophie. Die dritte Richtung endlich setzte sich in Gegensatz zur Brahmanen-Religion und Philosophie, und galt daher als häretisch. Dazu gehören der Buddhismus und einige materialistische Systeme.

4. Es wird unsere Aufgabe sein, diese indisch-philosophischen Systeme ihrem wesentlichen Inhalte nach vorzuführen.

1. Die Mimansa- und Vedanta-Philosophie.

§. 5.

1. Die Mimansa-Darcanam (System der Forschung) zerfällt in zwei innig miteinander zusammenhängende Theile, in die Karamimansa (Werkforschung), den praktischen, und in die Brahmamimansa (Brahmaforschung) oder Vedanta, den theoretischen Theil. Es wird dieses Lehrgebäude nicht blos als das vornehmste, sondern auch als das älteste der indischen Philosophie betrachtet, wiewohl Andere, wie Colebrooke, der Ansicht sind, daß dasselbe sich erst später ausgebildet habe, als die übrigen Systeme der indischen Philosophie, und zwar deßhalb, weil diese Lehre gegen alle übrigen Systeme polemisirt. Wie dem auch immer sei: so viel ist gewiß, daß diese Lehre sich für die rechtgläubige Philosophie der brahmanischen Religion ausgibt, und daher zum Beweise ihrer Lehrsätze sich sehr allgemein auf Stellen der Veda's beruft. Und das ist denn auch der Grund, warum wir sie hier zuerst zur Darstellung bringen.

2. Der Zweck der Karamimansa, als deren Urheber Gaimini bezeichnet wird, besteht darin, die Aussprüche der heiligen Bücher mittelst einer bestimmten Interpretationsmethode richtig auszulegen, die vorkommenden Widersprüche zu lösen, und somit durch sorgfältige Forschung insbesondere Dasjenige zu ermitteln und sicher zu stellen, was religiöse Pflicht ist und wozu die Veda's wirklich verbinden, sodann aber auch die Beweggründe dieser Verbindlichkeiten und den Zweck derselben, nämlich Befreiung von der Sünde und Erlangung des Segens und einer angemessenen Seligkeit durch Beobachtung der Gebühr möglichst einleuchtend zu machen." Sie ist also im Grunde nichts anderes, als eine Hermeneutik der heiligen Bücher, und hat kein philosophisches Interesse. Anders verhält es sich mit der Brahmamimansa oder Vedantaphilosophie; denn in dieser steht das theoretische oder speculative Interesse oben an.

3. Die Vedantaphilosophie ist ihrem Grundcharakter nach ein vollkommen ausgebildeter mystisch-idealistischer Pantheismus. „Was ist, ist Brahma (Gott); was nicht er ist, das ist überhaupt nicht," — das ist die Grundlehre der Vedantisten. Brahma ist der Unendliche; als solcher ist er allein der Seiende, das Wesende; die ganze Vielheit der weltlichen Dinge ist als solche das Nichtseiende, das Nichtwesen. Wenn uns die weltlichen Dinge in ihrer Besonderheit und Vielheit als unter sich und von Brahma verschieden erscheinen, so ist das leere Täuschung, und wir sind weit entfernt von der wahren Erkenntniß. „Nur Brahma ist an sich selbst seiend, Eins ohne Zweites, für sich allein unveränderlich, ewig, unaussprechlich, Herr, Geist, Wahrheit, Weisheit und Seligkeit." Als Geist ist er die in sich ununterschiedene Einheit alles Seins, daher zugleich das Ganze und Nichts von Allem. Wollte man annehmen, daß Brahma Etwas von ihm Verschiedenes hervorbringen könne, so müßte man, da das von ihm Verschiedene nur endlich sein könnte, in Brahma ein Princip der Endlichkeit und Beschränktheit ein-

tragen, und damit würde er aufhören, der Unendliche zu sein. Brahma ist das Sein und außer ihm gibt es kein Sein.

4. Was also Weltschöpfung genannt wird, das ist nur eine Entfaltung des göttlichen Seins, oder vielmehr nur eine Verwandlung Brahma's in verschiedene Gestalten. Brahma ist, wie die wirkende so auch die materielle oder substantielle Ursache der Welt. Brahma ist sowohl das, was verwandelt, als auch das, was verwandelt wird. Wie Milch in Lab sich verwandelt und Wasser in Eis, so verwandelt sich Brahma mannigfaltig; wie die Spinne ihr Gewebe aus sich hervorspinnt, wie das Meer den Schaum hervortreibt, so läßt Brahma die Dinge aus sich hervorgehen und verwandelt sein eigenes Sein in dieselben. Der Proceß aber, in welchem diese Verwandlung geschieht, ist ein absteigender. Das erste ist der Aether, aus diesem gestaltet sich die Luft, aus der Luft das Wasser und aus dem Wasser die Erde. Auf solche Weise entsteht das Universum.

5. Obgleich aber Brahma das Sein in allen Dingen und das Substrat aller Veränderung ist, so wird er doch in seinem Ansichsein von keiner Veränderung, von keiner Verwandlung berührt. In seinem Ansichsein ist und bleibt er unendlich erhaben über allen Dingen. Er geht in alle Gestalten ein; aber ohne daß er selbst in seinem Ansichsein Gestalt hätte oder irgendwo wäre. Er gleicht dem reinen Raume, in welchem Alles ist und wandelt, ohne daß er dadurch verändert würde. Und wie er sein Sein in Alles verwandelt, ohne doch von der Wandlung selbst berührt zu werden, so nimmt er auch Alles wieder in sich zurück, ohne daß dadurch sein Sein bereichert würde. Wie die Elemente in bestimmter Ordnung aus Gott entspringen, so kehren sie in derselben Ordnung rückströmend in Gott zurück. Aber dem Brahma selbst wächst dadurch keine Vollkommenheit zu, weil jene Rückkehr der Dinge in Gott nur eine Entwandlung des Verwandelten ist.

6. Hienach ist die Schöpfung nur ein Spiel Brahma's mit sich selbst; das, was wir Materie nennen, beruht nur auf Täuschung; die Materie ist selbst die Täuschung (Maja). Erhaltung und Fortdauer der Welt ist nur Schimmer und Schatten von Brahma's ewigem Bestand; Nichts von Allem hat wahre Existenz und Dauer, Alles ist nur Schein und geht wieder unter in dem Abgrunde der göttlichen Einheit. Brahma ist wie die zeugende, so auch die verzehrende Macht. Keine wesentliche Verschiedenheit ist zwischen den Dingen der Welt; alle sind nur Formen der Verwandlung Brahma's; die gesammte sinnliche Erkenntniß, in welcher wir uns bewegen, ist als solche nur Trug und Täuschung, ohne Wahrheit, ohne Realität.

7. Eine besondere Stellung wird aber von den Vedantisten der menschlichen Seele eingeräumt. Sie ist zwar gleichfalls mit Brahma dem Wesen nach Eins; aber sie ist nicht eine Verwandlung desselben, sondern sie ist vielmehr ein Theil Brahma's. Die Seele geht wie ein Funken sprühenden Feuers aus dem ewigen Geiste hervor; sie ist daher dem Wesen nach unendlich wie Brahma; Geburt und Tod treffen sie nicht; sie ist ungeboren und unsterblich. Was aber die Verbindung der Seele mit dem Leibe betrifft, so ist diese

nicht eine unmittelbare, sondern eine mittelbare. Die Seele soll nämlich nach den Vedantisten möglichst fern gehalten werden von der Berührung mit dem Leibe und deßhalb lassen sie selbe nur in einer mittelbaren Verbindung mit dem letzteren stehen.

8. Demnach wird unterschieden zwischen einem feinen, unsichtbaren Leibe, Lingasarira genannt, und zwischen dem materiellen Körper, Sthulasarira. Mit dem feinen, unsichtbaren Leibe ist die Seele unmittelbar bekleidet, und erst durch diesen steht sie in Verbindung mit dem materiellen Körper. In dem unmittelbaren Seelen-Leibe ist die Seele eingehäust wie in einer Scheide, so aber, daß diese Scheide selbst wiederum aus drei aufeinanderfolgenden Scheiden besteht. Die innerste Scheide ist der rationelle, dann folgt der imaginative, und endlich der vitale Theil. Um dieses dreifach gegliederte unmittelbare Gehäuse der Seele legt sich dann der materielle Leib an.

9. Diese materielle Leiblichkeit ist aber für die Seele nicht ein Gut, sondern vielmehr ein Uebel, das ihr anhaftet. Denn durch die Verbindung mit diesem wird sie im Reiche der Täuschung festgehalten; sie geht der Ruhe, die sie in Kraft ihres Wesens anstrebt, verlurstig, und fällt der Weltthätigkeit und dem Leiden anheim. Wie nämlich Brahma ewig in sich selbst ruht und in dieser Ruhe glückselig ist, so ist auch die Seele zu dieser Ruhe und zu der in derselben begründeten Glückseligkeit bestimmt; aber durch ihre Verbindung mit dem Leibe wird sie derselben beraubt, indem sie nun thätig und leidend in der Welt auftreten muß. Alles weltliche Thun und Leiden stammt somit nicht aus der Wesenheit der Seele, sondern ist nur vom Körper und seinen Organen veranlaßt. Und daher ist der materielle Leib gleich einer Kette, die sich um die Seele angelegt hat, um sie in einem Zustande zu halten, der ihrer Natur durchaus widersprechend ist.

10. Da die Seele mit Brahma gleichwesentlich und nur ein Theil des letzteren ist, so kann von einer selbsteigenen Thätigkeit und somit auch von einer freien Selbstbestimmung derselben nicht die Rede sein. Wie Brahma das wesende Princip in der Seele ist, so ist er auch allein das thätige Princip in derselben. „Nur Brahma wirkt in mir, so heißt es, ich selbst bin ohne Wille und That.“ Dennoch aber ist Brahma nicht der Urheber des Bösen. Die Seelen sind nämlich von Ewigkeit her in einer unendlichen Reihe von Wanderungen begriffen, so zwar, daß jede nachfolgende Lebenszeit der Seele stets durch die nächstvorausgehende in jeder Beziehung, also auch was die sittliche Beschaffenheit betrifft, prädeterminirt ist. Demnach bringt jede Seele eine bestimmte Prädisposition mit sich in das irdische Dasein herein, und nach dieser sittlichen Prädisposition bestimmt sich der sittliche Charakter ihrer gesammten Thätigkeit während dieses irdischen Daseins. Folglich kann Brahma jedesmal nur in der Weise in dem einzelnen Menschen wirksam sein, wie die aus dem vorausgehenden Leben mitgebrachte sittliche Prädisposition der Seele es erfordert. Verhält es sich aber also, dann ist leicht ersichtlich, daß die Schuld der bösen That stets nur auf dem Menschen allein lastet; Brahma ist an letzterer ganz unbetheiligt.

11. Kehren wir aber wiederum zur Betrachtung des Verhältnisses zurück, in welchem die Seele zum Leibe steht, so folgt daraus, daß die Verbindung der Seele mit dem materiellen Leibe für sie nicht etwas Natürliches, sondern vielmehr ein Uebel ist, von selbst, daß die ganze sittliche Lebensaufgabe der Seele dahin gehen müsse, von der Last des Körpers befreit und mit Brahma wieder Eins zu werden. So kommen wir auf den praktischen Theil der Vedantalehre. Die Befreiung ist das Höchste, was die Seele anstreben kann und soll: — das ist das Grundprincip der praktischen Vedantalehre. Die Befreiung ist die höchste sittliche Aufgabe. Es muß daher die Frage entstehen, auf welche Weise diese Befreiung zu erzielen sei.

12. Vollzogen wird die Befreiung der Seele in der „Wissenschaft", d. i. in der vollkommenen Erkenntniß Brahma's, worin die Einsicht liegt, daß Brahma Eins ist mit der Seele, mit allen seinen Ausflüssen und mit Allem, was an seinem Wesen Theil hat. Diese Erkenntniß ist jedoch nach den Vedantisten nicht mehr rationell, sondern mystisch. Sie ist unmittelbare Schauung. In der unmittelbaren mystischen Schauung Brahma's also und in dem dadurch begründeten Bewußtsein ihrer eigenen wesenhaften Einheit mit Brahma, sowie auch der wesenhaften Einheit aller übrigen Dinge mit letzterem besteht die Befreiung der Seele — dieses höchste Ziel alles Seelenlebens hienieden. Und in dieser Befreiung durch die mystische Schauung erreicht dann die Seele jene Ruhe und Seligkeit, die ihre Natur verlangt. Hat sie durch die Verbindung mit dem Leibe die Ruhe und in der Ruhe die Seligkeit, die sie von Natur aus erstrebt, verloren, so gewinnt sie selbe wieder, wenn sie in der mystischen Schauung sich von der Last des Leibes befreit und in die Einheit mit Brahma zurückkehrt.

13. Demnach wird denn auch der Mensch zum Zwecke der Erreichung dieses Endzieles von den Vedantisten ganz auf den mystisch-ascetischen Weg verwiesen. Der Proceß der Befreiung der Seele in der „Wissenschaft" wird eingeleitet durch die Werke der Buße und des Opfers. Ohne diese Werke ist nicht einmal ein Anfang jener Befreiung denkbar. Dann aber muß die Seele von der Sinnenwelt als dem Reiche der Täuschung sich zurückziehen und in sich selbst sich sammeln. So lange sie in die Scheinbilder der Sinnlichkeit ergossen ist, ist keine Befreiung denkbar; jene müssen abgestreift werden; die Seele muß ihren Blick in ihr eigenes Innere versenken. Auf der Grundlage dieser Selbstsammlung erwächst dann das dritte Moment im Proceß der Befreiung: die Gottgelassenheit. Diese besteht darin, daß die Seele sich ruhig verhält und in vollkommener Passivität Gott allein in sich wirken läßt. Auf solche Weise nämlich „läßt sie sich" Gott. Deßhalb wird die Gelassenheit von den Vedantisten beschrieben als ruhiges Verhalten, Selbstbeherrschung, Geduld, besondere Haltung im Sitzen und Stehen, Halten des Athems, Richtung des Denkens auf Eines, Glauben.

14. Das also ist der mystisch-ascetische Befreiungsproceß. Ist dieser durchschritten, dann folgt die Befreiung in der Erkenntniß Brahma's von selbst. Hat es die Seele dahingebracht, sich ganz Gott zu lassen, dann geht das Licht

der Schauung in ihr auf, dann glänzt der Geist hervor mit eigenem Glanze in ungetheiltem Wesen, dann erkennt die Seele sich selbst als das unbefleckte Brahma; dann erkennt sie alle Dinge als Eins mit Brahma; dann ist sie mit Gott vereinigt; sie ist nicht mehr wissend, sondern selbst Wissen. Gleich dem Flusse, der in das Meer sich ergießt, strömt die Seele mit Gott zusammen. Als Brahma wissend, wird sie selbst Brahma. „Gespalten ist da des Herzens Knoten; es verschwinden alle Werke; alle Täuschung ist aufgehoben; die Seele sieht in Allem nur Brahma.“ Damit hat sie ihre Ruhe und Seligkeit gewonnen. So ist also die Befreiung der Seele in der Gottesschauung vollkommene Einswerdung derselben mit der Gottheit.

15. Derjenige nun, welcher in diesen Stand der Befreiung sich erhoben hat, ist eben dadurch auch frei geworden von aller Sünde und von allem sittlichen Gesetze. Er ist über all dies erhaben. So wie die „Wissenschaft“ erreicht ist, so sind auch die vergangenen Sünden vernichtet und künftige Uebelthaten ausgeschlossen. So wie das Wasser das Blatt des Lotos nicht näßet, so berührt die Sünde nicht den, welcher Gott kennt. Er ist entsündigt und unsündlich. Da bleibt kein Laster, aber auch keine Tugend. Die Tugend ist ebenso gut eine Fessel, wie das Laster, und es ist gleich, ob die Fessel von Gold sei oder von Eisen, die ewige Freiheit läßt keines von beiden zu. Wie alles Böse, so fällt also auch alle Tugend und alle dieser entsprechende Werkthätigkeit hinweg; der Geist ist über das eine wie über das andere erhaben; er ist zur Ruhe gelangt. Ein Jogi (ein vollkommener, in der Schauung lebender Mensch) ist daher auch keiner Rechenschaft unterworfen; er ist unabhängig, wie die göttliche Natur selbst.

16. Diesen Lehrsätzen der Vedantisten entspricht nun auch ihre Eschatologie. Eine vollkommene Befreiung der Seele, eine vollkommene Einswerdung derselben mit Brahma ist, so lange die Seele hienieden weilt, nicht möglich. Die vollkommene Befreiung, die vollkommene Ruhe und Seligkeit in Gott kann erst nach dem Tode des Leibes erreicht werden. Hier aber im Jenseits wartet der verschiedenen Seelen auch ein verschiedenes Loos. Die eigentlichen Jogi's, d. h. Jene, welche zur vollkommenen Wissenschaft, wie sie hienieden überhaupt möglich ist, gelangt sind, gehen nach dem Tode unmittelbar in das göttliche Wesen ein und sind keinen weiteren Wanderungen mehr unterworfen. Jene Seelen dagegen, deren Wissenschaft eine unvollkommene geblieben ist, eine solche nämlich, die blos zu Brahma's Wohnung führt, ohne zur völligen Einswerdung mit ihm geeigenschaftet zu machen, behalten nach dem Tode ihren feinen, unsichtbaren Leib (den Seelenleib) bei, und sind zwar während des gegenwärtigen Zeitlaufes von weiteren Wanderungen befreit, nicht aber bei einer künftigen Erneuerung der Welten, außer durch Brahma's besondere Gnade.

17. Die übrigen Seelen endlich, welche die mystisch-ascetische Laufbahn nicht beschritten haben, kommen nach dem Tode des Körpers, gleichfalls in ihren Scheinleib gehüllt, in andere Welten, um dort den Lohn für ihre guten und die Strafe für ihre bösen Werke zu erhalten. Die Sünder gelangen in

verschiedene Gegenden der Strafe, welche von Tschitragupta und anderen mythologischen Personen im Reiche des Jama (des Todes) beherrscht werden; die Tugendhaften dagegen steigen zum Monde auf und genießen hier die Frucht ihrer guten Handlungen. Dann aber müssen sie wieder zurückkehren in diese Welt und müssen in neue Leiber eingehen. Sie sind somit dem Schicksal der Seelenwanderung unterworfen. Und dieser Kreis der Wanderungen von einem Körper zum andern geht für sie so lange fort, bis sie endlich den mystisch-ascetischen Weg betreten, in den Proceß der Selbstbefreiung eingehen und dadurch zur ewigen Ruhe gelangen.

18. Das ist der wesentliche Inhalt der Vedantalehre. Man sieht leicht, daß letztere in der That das ist, wofür sie sich gibt, nämlich eine mystisch-speculative Entwickelung der in den Veda's vorgetragenen religiösen Ideen. Ihrem ganzen Inhalte nach erscheint sie uns so recht als ein Kind des orientalischen Geistes. Dieser thatlose Quietismus, dieses absolute Versinken des persönlichen Geistes in die Allgemeinheit des göttlichen Seins, diese Verachtung der Werkthätigkeit, diese Erhebung des Weisen über die Forderungen des sittlichen Gesetzes — alles das sind Dinge, die in jeder Beziehung die Signatur des orientalischen Geistes an sich tragen. Sie bekunden daher auch, wie sich später zeigen wird, einen wesentlichen Unterschied zwischen dieser und der griechischen Philosophie.

2. Die Sankhya- und Yoga-Philosophie.

§. 6.

1. Wenn die Vedanta-Philosophie mystisch-idealistischer Monismus, so ist dagegen die Sankhya-Philosophie, als deren Stifter Capila genannt wird, der ausgeprägteste Dualismus. Alles, was ist, sagt die Sankhya, ist entweder erzeugend und nicht erzeugt, oder zugleich erzeugt und erzeugend, oder erzeugt und nicht erzeugend, oder endlich weder erzeugt noch erzeugend.

a) Das Erzeugende und Nichterzeugte ist die Natur (Prakriti), als natura naturans gefaßt, der Urgrund aller natürlichen Dinge, welche als ein ganz feines, aber doch körperliches Wesen aufgefaßt wird.

b) Das Erzeugte und Erzeugende ist die Vernunft (Buddhi), die Naturvernunft, ihr Vernünftigsein an sich.

c) Das Erzeugte und Nichterzeugende ist das Selbstbewußtsein (Ahankara), der Grund aller Ichheit.

d) Das Nichterzeugte und Nichterzeugende endlich ist die Seele, der Geist (Puruscha).

2. Von diesen vier Gliedern der Eintheilung nun stehen das erste und letzte, — die Natur und der Geist — als zwei ihrem Sein nach ganz getrennte Wesen da, während die beiden mittleren Glieder sich gewissermaßen vermittelnd zu denselben verhalten, und durch beide bedingt sind.

a) Die Natur, Prakriti, ist nämlich unerschaffen, ewig, aber blind, d. i. ohne Bewußtsein, ohne Erkenntniß wirkend. Sie ist ein einheitliches Princip, und aus der ihr immanenten Kraft entspringt Alles, was in der natürlichen Welt sich vorfindet.

b) Dann folgt die Vernunft, — Buddhi. Diese „Vernunft" ist aber nicht als transcendent über der Natur zu fassen, sondern sie ist der letztern immanent. Sie

offenbart sich in der innern Zweckmäßigkeit, welche die Natur und alle Dinge in derselben durchwaltet; sie ist also das Vernünftige in der Natur, während die Natur an sich zu ihr als das blos Stoffliche sich verhält.

c) Aus Natur und Vernunft resultirt dann wiederum das Selbstbewußtsein, der Ahankara. Dieser ist nicht das reine, seiner selbst ewig gewisse Ich, d. h. der Geist an und für sich, sondern das mit sich und mit seiner Selbstbehauptung angelegentlich beschäftigte Ich, das mehr oder minder eitle Selbstbewußtsein und die stolze Selbstthätigkeit, worin die schwankende Vernunft sich als einen Mittelpunkt selbstthätiger Beziehungen festzusetzen sucht. So ist der Ahankara zugleich der Grund der Selbstsucht und des Hochmuthes und kommt durch ihn alles Böse in die Welt. Der Ahankara ist dann wiederum der Grund, wodurch im Menschen der innere Sinn und Verstand (Manas), die Sinnen- und Thätigkeitsorgane, sowie überhaupt die materielle Leiblichkeit bedingt sind. Unter dem Ahankara scheint sich demnach die Sankhya eine Art „thierischer Seele" zu denken.

d) Ueber diese gesammte Entwickelung des Naturprincips setzt sich endlich, als von dem letztern wesentlich verschieden, die Seele, — Puruscha — auf. Daß eine Seele, verschieden von der Natur, angenommen werden müsse, erweist die Sankhya in folgender Weise:

α) Es gibt eine Zusammensetzung der blinden, körperlichen Natur, welche mit der Zusammensetzung von Werkzeugen verglichen werden kann. Eine solche kann nicht ohne ein Anderes sein, zu dessen Nutzen sie gemacht ist; das aber, zu dessen Nutzen sie ist, muß ein erkennendes Wesen, d. i. eine Seele sein. So wie es etwas gibt, was genossen wird, so muß es auch ein genießendes Wesen geben, und ein solches ist die Seele.

β) Auch das Streben ferner nach der höchsten Seligkeit, welche in der Abstraction von allem Sinnlichen und Vergänglichen besteht, muß, in so ferne es uns innewohnt, als Beweis für der Seele Dasein anerkannt werden; denn nur die Seele ist einer solchen Abstraction fähig.

γ) Endlich setzen die verschiedenen Glieder eines Gegensatzes sich wechselseitig voraus, so daß also von dem Dasein einer in blindem Wirken getriebenen Naturkraft auch auf das Dasein einer einsichtigen und in sich ruhigen Seele geschlossen werden kann.

3. Aus dem Gesagten ist nun schon ersichtlich, in welchem Verhältnisse die beiden Glieder des Gegensatzes, Natur und Seele, zu einander stehen müssen. Das Princip aller Wirksamkeit und Bewegung ist die Natur, und nur sie allein. Die Seele ist weder thätig, noch erzeugend, sondern sie ist blos ruhige Zuschauerin dessen, was in der Natur sich begibt. Beide aber sind auf einander angewiesen. Die Natur, weil blind wirkend, kann ihren Zweck nicht in sich selbst haben; sie kann vielmehr nur für ein Anderes, für ein Erkennendes da sein. Und das ist die Seele. Die Natur hat also ihren Zweck in der Seele. Hinwiederum kann aber auch die Seele zur Erkenntniß, und insbesondere zur Erkenntniß ihrer selbst in ihrer Verschiedenheit von der Natur nicht kommen ohne die Natur. Beide verhalten sich also zu einander wie der Blinde und Lahme. Der Seele fehlt die Kraft zu gehen, zu handeln; der Natur die Kraft ihren Weg zu sehen; das was der einen fehlt, ersetzt die andere, und so entwickelt sich aus ihnen beiden die Schöpfung in ihren geistigen und körperlichen Erscheinungen.

4. Die Seele wird ferner von der Sankhya nicht wie die Natur als ein einheitliches Princip gefaßt, sondern es wird eine Vielheit von Seelen angenommen. „Diese wird daraus bewiesen, daß verschiedene Schicksale von den Seelen erfahren werden, verschiedene Lust und Unlust von ihnen gefühlt, verschiedene Beschäftigung ihnen zu Theil wird." Im Menschen ist ferner zu unterscheiden zwischen dem Linga oder dem feinen Leibe und zwischen dem grobmateriellen, der jenen umgibt. Jener besteht aus der

Buddhi (Vernunft), dem Ahankara, dem Manas, den zehn Sinnen und den fünf feinen Elementen. Der Linga ist für sich nicht er persönlich; wird erst personenartig durch die Verbindung mit der Seele, mit welcher er verbunden bleibt bis zu deren vollständiger Befreiung.

5. Was endlich die Lebensaufgabe der Seele hienieden betrifft, so wird auch von der Sankhya die Befreiung der Seele (von den Banden der Natur) als das höchste Ziel alles menschlichen Strebens bezeichnet. Und ebenso ist auch nach der Sankhya zu diesem Ziele der Befreiung die Erkenntniß der einzige Weg; die Werke führen nicht zu derselben. Diese Erkenntniß besteht aber darin, daß die Seele sich in ihrer wesentlichen Verschiedenheit von der Natur weiß. Die „Befreiung" ist somit hier die Enthüllung der Seele mittelst richtiger Unterscheidung und Beseitigung dessen, was ihr nur scheinbar angehört und sie dem sinnlichen Auge verhüllt. Alles, was in der Natur geschieht, geschieht zu dem Zwecke, um die Seele zu dieser Selbsterkenntniß, zu dieser Schauung ihres eigenen Wesens zu führen.

6. Hat aber die Seele dieses Ziel erreicht, hat sie die Ueberzeugung geschöpft, daß Alles, was in der Welt geschieht, nicht ihr eigenes Werk sei, sondern sie gar nicht betreffe, so ist sie dadurch befreit von aller weltlichen Beunruhigung, von allen Einflüssen und von aller bindenden Macht der Natur. Zwar behält die Seele den Körper noch bei, sowie das Rad des Töpfers fortfährt, sich zu drehen, wenn es auch nicht mehr gebraucht wird; aber die Bewegungen des Leibes kümmern die Seele nicht mehr; sie haben keinen Gebrauch mehr für sie. Die Prakriti ist wie eine Tänzerin, welche sich dem Puruscha zeigt, um ihn zur Erkenntniß zu führen, und dann, wenn sie dieses Ziel erreicht hat, sich verschämt zurückzieht. Ist auch diese Befreiung im gegenwärtigen Leben noch nicht eine ganz vollkommene, so wird sie es doch nach dem Tode des Leibes, und ein Mensch, der sie erreicht hat, ist der Seelenwanderung, die allen übrigen Seelen bevorsteht, enthoben.

7. An die Sankhya schließt sich die Yoga-Philosophie, wahrscheinlich eine Tochter der ersteren, an. Wir wissen aber von derselben wenig. Sie stimmt meistens mit der Sankhya überein, unterscheidet sich aber von derselben darin, „daß sie einen höchsten Gott annimmt, welcher Alles regieren, welcher eine Seele oder ein Geist sein soll, von anderen Seelen unterschieden, ungestört von den Uebeln, von welchen diese betroffen werden, frei von guten und bösen Thaten und ihren Folgen, frei von Vorstellungen oder vergänglichen Gedanken, unendlich, ewig und allwissend." In welchem Verhältnisse die Yoga diesen Gott zur Welt und zu den Seelen dachte, wissen wir nicht. Vielleicht wollte sie den schroffen Gegensatz, den die Sankhya zwischen der Natur und den Seelen annahm, mildern, und beide wieder in der höhern göttlichen Einheit als Eins setzen.

3. Die Nyaya- und Vaiseshika-Philosophie.

§. 7.

1. Die Nyaya-Philosophie, als deren Stifter Gotama genannt wird, ist eine Logik. Jedoch wird diese Logik aufgefaßt als der Weg der Befreiung des Geistes, wornach also das logische Verfahren nicht blos Mittel der Befreiung, sondern an sich selbst schon Befreiung, und so die Logik ein sicherer Weg zur Seligkeit ist. Die Logik führt nämlich zu wahrer Erkenntniß, (Wesenheitserkenntniß), und diese ist eben die Befreiung des Geistes selbst.

2. Die weitere Ausführung der Nyaya bildet dann die Vaiseshika-Philosophie, als deren Begründer Canada bezeichnet wird. Diese ist mehr eine Naturphilosophie, und beschäftigt sich vorzugsweise mit der Erklärung der körperlichen

Natur. In dieser Beziehung nun erklärt sich die Vaiseshika für die Atomenlehre. Jeder Körper, lehren die Anhänger dieser Philosophie, ist aus unter sich gleichartigen, kleinsten und untheilbaren Körpern — Atomen — zusammengesetzt. In der Theilung der Körper muß man nämlich zuletzt auf kleinste nicht mehr theilbare Theile kommen; denn wäre das Körperliche aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt, so wäre Alles unendlich und das Kleinste dem Größten gleich.

3. Aus der Zusammensetzung der Atome miteinander entstehen die Körper. „Die erste Zusammensetzung ist eine zweitheilige als die einfachste; alsdann werden die zweitheiligen wiederum in dreitheiligen Zusammensetzungen mit einander verbunden, und solche zweite Zusammensetzungen je vier und vier bilden wieder neue Zusammensetzungen, und so weiter in aufsteigender Zahl fort. Nur solche Atome können zu einem wahrnehmbaren Körper sich verbinden, welche durch eine besondere Anlage zu einander passen. Die kleinste wahrnehmbare Größe kommt dem Sonnenstäubchen zu. Es ist dieses eine Zusammensetzung zweiter Art und besteht daher aus sechs Atomen. Das Atom hat mithin die Größe des sechsten Theiles eines Sonnenstäubchens."

4. Es waltet also der Vaiseshika zufolge in der Zusammensetzung der Atome zu wahrnehmbaren Körpern ein bestimmtes Gesetz; die Herrschaft des reinen Zufalls in dieser Zusammensetzung, welchen die griechische Atomistik statuirte, ist dadurch ausgeschlossen. Außerdem setzt die Vaiseshika auch noch eine höhere über den Atomen stehende Kraft voraus, welche dieselben verbindet. Von freien Stücken würden sie nicht in Verbindung mit einander treten, wenn sie nicht durch die causale Wirksamkeit Gottes mit einander verbunden würden.

5. Doch beschäftigt sich die Vaiseshika auch mit der Erklärung der menschlichen Natur. Es ist eine Seele im Menschen, verschieden vom Körper, weil ihr Eigenschaften zukommen, welche von den Eigenschaften jedes anderen Dinges verschieden sind, nämlich: Erkenntniß, Begehren, Verabscheuen, Wille, Lust und Unlust. Der Leib dagegen ist der Sitz der Handlung oder der Mühe, der Arbeit, welche nach Erreichung dessen strebt, was Vergnügen macht; er ist auch der Sitz der Sinnenorgane und des Gefühls der sinnlichen Lust und Unlust. Zwischen Seele und Leib tritt vermittelnd ein der Ahankara (Selbstbewußtsein), welcher, wiewohl mit jeder einzelnen Seele verbunden, doch von dieser verschieden ist. Alles aber, was im gegenwärtigen Leben mit der Seele sich verbunden findet, ist für sie ein Uebel. „Uebel ist der Leib, Uebel sind die Sinne, die Gegenstände der Sinne, alle Elemente, Bewußtsein des Aeußeren, Bewußtsein seiner selbst, Thaten, Lust und Unlust."

6. So kommt auch die Vaiseshika zuletzt wieder bei dem Ziele an, auf welches alle indischen Systeme hinauslaufen. Dieses Ziel ist die Befreiung der Seele. Den Uebeln des Leibes soll sich die Seele entringen durch das Mittel der heiligen Wissenschaft, in welcher sie sich in ihrer Selbstständigkeit und in ihrer Verschiedenheit vom Leibe schaut. Durch diese Vergegenwärtigung ihrer eigenen Wesenheit (Wesenheitserkenntniß) erhebt sich die Seele über alle Werkthätigkeit, über alles Verdienst und Schuld, und gelangt so zur völligen Ruhe und Glückseligkeit.

4. Der Buddhismus und Materialismus.

§. 8.

1. Gegen die Brahmanen-Religion und Philosophie erhob sich im 5. oder 6. Jahrhundert v. Chr. der Buddhismus. Die Buddhisten waren zunächst eine religiöse Sekte, und von diesem Gesichtspunkte aus schlägt ihre Doktrin in die Religionsgeschichte ein. Aber in dieser ihrer Doktrin liegt doch auch ein

philosophisches Element, und darum muß der Buddhismus auch in der Geschichte der Philosophie zur Sprache kommen. Als Stifter des Buddhismus gilt Sakhya Muni, der erste Buddha. Er gewann für seine Lehre bald viele Anhänger, und so kam es, daß der Buddhismus in kurzer Zeit zu einer eigentlichen Sekte sich crystallisirte.

2. Die buddhistische Lehre ist nihilistisch. Sakhya Muni kennt keinen anderen Gott, als das Nichts — die Nirwana. Das Nichts, so lautet die erste der „vier erhabenen Wahrheiten" des Buddhismus, ist das wahre Wesen aller Dinge; Alles, was wir für wirklich halten, ist inhaltslos und ohne Substanz. Die individuelle Existenz oder vielmehr das Festhalten an der individuellen Existenz ist der Grund alles Uebels, die Quelle des Schmerzes. Darum ist es Aufgabe des Menschen, sich von dieser an sich nichtigen Scheinexistenz, resp. von der Anhänglichkeit an selbe zu befreien; seine Endbestimmung ist die Rückkehr zu der ursprünglichen allein wahren Nichtexistenz, die Auslöschung seines persönlichen Seins und Bewußtseins — die Nirwana.

3. Damit aber der Mensch dieses Ziel erreiche, wird er auf den ascetisch-mystischen Weg verwiesen. Er muß die furchtbarsten Büßungen durchmachen, um sein individuelles Bewußtsein zu vernichten, und in der Nirwana sich zu verlieren. Gelangt er aber zu diesem Ziele, so wird er selbst Gott, und ist durch die Erkenntniß der Nichtigkeit aller Dinge über alle Dinge Herr. Er steht über dem Gesetze, er kann nicht mehr sündigen; er hat sich erlöst von den Banden der Natur und der individuellen Existenz und wird daher auch Erlöser und Wohlthäter seines Geschlechtes. Er ist der „Heilige" des Buddhismus, Derjenige, welcher zur höchsten Stufe möglicher Vollkommenheit sich erhoben hat.

4. Dieses Ideal des Buddhismus wird von den Buddhisten zunächst auf den Stifter ihrer Sekte angewendet. „Als Meister der sich selbst vergessenden Contemplation und als Heros der sich selbst vernichtenden Ascese ist Sakhya Muni — Buddha — das Ideal und die Zuflucht seiner Schüler. Seine Person lebt fort in Denen, welche ihm in der Vollkommenheit nachfolgen. Wer immer dem ersten Buddha ähnlich ist, nimmt Theil an der göttlichen Ehre, welche diesem gebührt. In den heiligen Schülern Buddha's erzeugt sich die Gottheit immer auf's Neue, um immer auf's Neue wieder in's Nichts zu verschwinden [1])." Demjenigen aber, welcher die Höhe der buddhistischen Vollkommenheit nicht erreicht, wird gedroht, daß er nach dem Tode des Leibes nicht in die Nirwana eingehen, sondern vielmehr in Spukgestalten auf der Erde herumirren müsse. Um daher diesem Schicksale zu entgehen, darf der Buddhist keine auch noch so furchtbare Büßung scheuen.

5. Die Buddhisten theilten sich selbst wiederum in mehrere Sekten, und da sie sich der Auktorität der Brahmanen widersetzten und das Kastenwesen bekämpften, so veranlaßten sie blutige Religionskriege. Die Folge davon war, daß sie schaarenweise auswandern mußten, und daß dadurch der Buddhismus auch in vielen anderen Ländern Ostasiens sich verbreitete. Heute noch zählt der

1) Haffner, Der Materialismus und die Culturgeschichte. S. 71 f.

Buddhismus seine Anhänger in Ostasien nach Millionen. Die Tempel und Heiligthümer des Buddhismus sind dort ungemein zahlreich, und die Buddhisten hängen mit großer Ehrfurcht und Zähigkeit an denselben.

6. Außer dem Buddhismus treffen wir endlich bei den Indiern auch noch einige andere Systeme, welche einer materialistischen Weltanschauung huldigen, und daher gleichfalls mit der Brahmanenreligion im Widerspruch stehen. Das eine ist das System der Dschaina's. Diese unterscheiden zwar zwischen Lebendem und Leblosem, lehren aber, daß wie das letztere, so auch das erstere blos aus Atomen bestehe. Alles Ueberweltliche, alle Vorsehung leugnen sie. Ebenso ist materialistisch das System der Tscherwaka's. Auch diese hielten das Körperliche für das allein Wirkliche und bezeichneten das, was man Geist nennt, als leeres Wort.

7. Endlich folgen die Lokajatika's, ein Zweig der Tscherwaka's. Auch nach ihnen ist blos der Leib wirklich, der Geist ist an sich Nichts. Empfindung, Bewußtsein und Intelligenz können, obgleich nicht in den Elementen, für sich genommen, so doch unter der Bedingung in diesen begründet sein, daß sie zu einem organischen Körper sich verbinden. Das Denken hat daher keinen andern Ursprung, als aus der Combination der Elemente und ist ein Modus ihrer Coexistenz, auf ähnliche Weise, wie aus der Zusammengährung mancher Substanzen erheiternde und begeisternde Getränke hervorgehen, die weder aus den einzelnen, noch aus allen, wenn sie nicht in eine eigenthümliche Mischung eingehen, zu Stande gebracht werden können. So lange daher der organisch gebildete Körper als solcher dauert, so lange ist auch Gedanke, Empfindung von Freud und Leid; aber nichts dergleichen weiter, wenn der Körper nicht mehr ist.

8. Wir sehen, die indische Philosophie hat ein ziemlich breites Feld ihrer Entwickelung gewonnen. Vom höchsten Idealismus, welcher der körperlichen Welt die eigene Existenz ganz abspricht, steigt sie durch die Mittelstufe des Dualismus herab bis zum Materialismus und Nihilismus. Gar manchen Ideen, welche in den indisch philosophischen Systemen niedergelegt sind, werden wir unter mannigfaltigen Modificationen auch im weiteren Verlaufe der Geschichte der Philosophie begegnen. In so fern ist die indische Philosophie keineswegs ohne hervorragendes Interesse.

III. Die medisch-persische Religionsphilosophie.

§. 9.

1. Wenn wir von Indien weiter westlich herübergehen, so stoßen wir auf ein Volk, welches im Alterthum eine große Rolle gespielt hat, auf die Perser. Eine eigentliche Philosophie im Unterschiede von der religiösen Lehre treffen wir bei ihnen allerdings nicht; aber ihr Religionssystem ist nicht ohne philosophische Elemente, und zudem hat dasselbe in späterer Zeit, d. i. in den ersten Jahrhunderten des Christenthums auf die häretischen Lehrsysteme jener Periode einen großen Einfluß ausgeübt, so daß es schon aus diesem Grunde nicht übergangen werden darf. Die medisch-persische Religion wurde von Zoroaster, (den

man gewöhnlich in das 6. Jahrh. v. Chr. setzt, wenn nicht begründet, doch reformirt. Ihm wird die Zendavesta zugeschrieben, in welcher die religiösen Lehren der Perser niedergelegt sind.

2. Die Zendavesta nimmt zwei Principien der Dinge an: Ormuzd und Ahriman. Daß dieselben in einem höheren Principe, der Zeruane-Akerene (der unbegrenzten Zeit) wiederum Eins und aus dieser hervorgegangen seien — diese Lehre ist nicht ursprünglich, sondern wurde erst später aufgestellt. Beide Principien, Ormuzd und Ahriman, stehen zu einander in einem ethischen Gegensatze. Ormuzd ist das reinste unendliche Licht, das weiseste und vollkommenste Wesen, und als solches der Schöpfer alles Guten. Ahriman dagegen ist ein unreines Dunkelwesen, und als solches das Princip der Finsterniß und alles Bösen. Er ist daher dem Ormuzd feindlich entgegengesetzt. Zwar war auch Ahriman ursprünglich ein gutes Lichtwesen; aber er beneidete Ormuzd, verfinsterte sich dadurch und ward so zum Gegner des Ormuzd. Der Dualismus beider Principien ist somit doch nicht ein ursprünglicher und ewiger, sondern ein erst durch den Abfall des einen Princips von dem andern entstandener.

3. Dadurch daß Ormuzd sein „Honover" (ich bin) aussprach, schuf er die guten Geister, sowie die sichtbare Welt, soweit sie gut ist. Dagegen brachte Ahriman die bösen Geister (Dews) hervor, und verunstaltete im Verein mit diesen die Schöpfung Ormuzd's, indem er den Licht- und Segenschöpfungen des letzteren Zerstörungen und Werke des Bösen entgegenstellte. Daher kommt es, daß in der Welt das Böse mit dem Guten gemischt ist, und daß der ganze Weltlauf einen stetigen Kampf zwischen Gut und Bös uns vor Augen stellt.

4. Die von Ormuzd geschaffenen Geister stufen sich in einer gewissen hierarchischen Ordnung gegen einander ab. Den ersten Rang nehmen ein die Amschaspands dann folgen die Izeds, und endlich die Fervers, die Schutzgeister, welche zugleich Urbilder sind, denen die Menschen nachstreben sollen. Ebenso findet auch zwischen den Dews, den Schöpfungen Ahriman's eine Rangordnung statt.

5. Auch die Seelen der Menschen sind Schöpfungen des Ormuzd, und wohnten ursprünglich im Himmel. Indem sie aber mit den Leibern vereinigt wurden, sind sie zugleich in den allgemeinen Weltkampf zwischen dem Guten und Bösen mit hineingezogen. Aufgabe des Menschen ist es daher, dem Ormuzd zu dienen, und den Ahriman und seine Werke zu bekämpfen. Letzteres geschieht durch Mildthätigkeit gegen Andere, durch Bewirthschaftung des Bodens, durch Tödtung derjenigen lebenden Wesen, welche dem Ahriman ihren Ursprung verdanken, u. s. w.; ersteres durch Opfer und durch Verehrung des Feuers, als des Symbols des Ormuzd. Erfüllt der Mensch diese Aufgabe hienieden, so kommt seine Seele am zweiten Tage nach dem Tode des Leibes zu Ormuzd; handelt der Mensch aber dieser Aufgabe entgegen, d. h. dient er dem Ahriman, dann wird auch seine Seele nach dem Tode des Leibes zu Ahriman in die Hölle verstoßen.

6. Doch nicht ewig wird der Gegensatz und der Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman währen. Ahriman wird endlich vollständig besiegt werden; dann aber auch mit Ormuzd sich versöhnen, und mit seinem ganzen Anhange in das Reich des Ormuzd eingehen, wo von nun an ewiger Friede herrschen wird. Hiemit wird sich dann auch die Auferstehung des Leibes verbinden. Damit ist also der endliche Sieg des Guten über das Böse als in Aussicht stehend ausgesprochen.

7. Unstreitig ist in dieser Lehre ein ethisches Princip angelegt, insofern dem Menschen die Bekämpfung des Bösen zur Pflicht gemacht ist. Aber dieser Kampf ist und bleibt doch immer nur ein äußerer; der Mensch soll das Böse in der Außenwelt und in seiner eigenen Leiblichkeit bekampfen: weiter reicht seine Verpflichtung nicht; eine innere sittliche Selbstvervollkommnung ist damit nicht angedeutet und nicht angebahnt. Das

Böse und das Gute sind und bleiben hier dem Menschen rein äußerlich; einen innern sittlichen Aufschwung kennt die Zendavesta nicht.

8. Zu bemerken ist noch, daß die persische Religionslehre auch von einem Mittler zwischen den beiden entgegengesetzten Principien spricht, den sie Mithras nennt. Derselbe wird aufgefaßt als in der Mitte stehend zwischen Ormuzd und Ahriman, um einerseits dem ersteren behilflich zu sein in seinem Kampfe mit Ahriman, und um andererseits diesen am Ende zu seiner Verklärung und Lichtwerdung in Ormuzd hinzuführen. Durch ihn strömt somit Licht und Leben in die Schöpfung aus, durch ihn wird in Licht und Leben das Böse in der Welt bekämpft und überwunden, und Alles zuletzt zu Ormuzd zurückgeleitet. Er ist es daher auch, welcher die Seelen nach dem Tode des Leibes zu Ormuzd führt, falls sie vollkommen rein sind.

9. Da der religiöse Cult der Perser sich vorzugsweise auf das Feuer, als auf das Symbol des Ormuzd bezog, so hießen die Priester Athrava's, d. h. die mit Feuer Versehenen, und führten nach ihren Functionen beim Opfer verschiedene Namen. Später traten an ihre Stellen die Magier. Diese bildeten eine eigene Kaste, und versahen nicht blos den religiösen Dienst, sondern waren auch die ausschließlichen Bewahrer der Wissenschaft — die Weisen. Sie beschäftigten sich besonders mit Theologie, Astronomie, Natur- und Heilkunde. Näheres ist uns aber von dieser Weisheit der persischen Magier nicht bekannt.

IV. Die religionsphilosophischen Ansichten Aegyptens und Westasiens.

§. 10.

1. Die religiösen Lehren der Völker Aegyptens und Westasiens haben durchgehends einen rein naturalistischen Charakter, und enthalten fast gar keine speculativen Elemente. Es wird daher genügen, nur kurz ihren Inhalt zu skizziren.

2. Die ägyptische Religion ist zwar naturalistisch, spielt aber in den Dualismus hinüber. Es gibt eine uranfängliche Nacht (Athor), die Urmaterie. Diese, für sich unfähig zu bilden, trägt doch in ihrem Schoße ein männlich zeugendes Princip. Deshalb geht aus ihr, sich selbst erzeugend, und von dem mütterlichen Schoße sich ausscheidend, die thätige Gottheit hervor als Sonne, von der dann hinwiederum alles Leben und alle Gestaltung in der Natur ausgeht. Dieses männlich zeugende Princip erscheint nun in der ägyptischen Götterlehre unter der Benennung Osiris, während das passive, weibliche Princip Isis genannt wird. Dies waren die zwei vornehmsten Gottheiten der Aegypter, und um sie und ihr gegenseitiges Verhalten zu einander bewegt sich zumeist der nicht sehr reichhaltige Mythenkreis dieses Volkes. Damit verband sich dann der gleichfalls in der naturalistischen Weltanschauung begründete Thierdienst. Auch die Lehre von der Seelenwanderung tritt bei den Aegyptern auf, sowie die Lehre von einem jenseitigen Gerichte.

3. Doch scheint im Schoße der Priesterkaste eine höhere Wissenschaft gepflegt worden zu sein. Wenigstens wird im ganzen Alterthume den ägyptischen Priestern hohe Weisheit zugeschrieben. Worin aber diese esoterische Lehre der ägyptischen Priester bestand, ist uns nicht näher bekannt, da dieselben ihre philosophischen Ideen mit dem Schleier des Geheimnisses deckten, und die Hieroglyphenschrift der ägyptischen Denkmäler noch nicht so genau entziffert ist, daß daraus etwas Sicheres darüber entnommen werden könnte. Vorzüglich scheinen sie Mathematik und Astronomie betrieben zu haben. Daß sie auf die griechischen Denker einen Einfluß ausgeübt haben, läßt sich aus den Reisen entnehmen, welche viele griechische Philosophen nach Aegypten machten, um die

Weisheit der dortigen Priester kennen zu lernen. Worin aber dieser Einfluß bestanden haben möge, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen.

4. Eine ähnliche naturalistisch=dualistische Religionsanschauung, wie bei den Aegyptern, begegnet uns auch bei den westasiatischen Völkern, den Babyloniern, Assyriern, Phöniciern, u. s. w., und zwar wird hier auf das geschlechtliche Verhältniß der beiden Naturmächte (der activen und passiven) der Hauptaccent gelegt. Es ist ein Sonnengott, als actives Principium, als himmlischer Herrscher, als mächtiger, starker Besamer. Ihm zur Seite steht die Mondgöttin, als weibliches Princip, als Empfängerin, daher mitunter auch als befruchtete Erde gedacht. Alles Entstehen ist bedingt durch die geschlechtliche Befruchtung des weiblichen Naturprincips von Seite des männlichen, während dasselbe männliche Naturprincip dann seine aus der großen Mutter des Lebens erzeugten Gebilde wieder zerstört und im Schoße der letzteren verschwinden macht. Die Namen unter welchen jene beiden personificirten Naturprincipe bei diesen Völkern auftreten, sind verschieden. Bei den Babyloniern sind es Baal und Mylitta, bei den Syriern Baal und Astarte, bei den Phöniciern Moloch (Melkarth) und Astarte, u. s. w.

5. Die gelehrte Kaste bei den Babyloniern, Chaldäer genannt, war, wie die Magier bei den Persern, dem Sterndienste, der Astrologie und der Magie ergeben (Sabäismus). Deshalb beschäftigten sich diese Chaldäer auch vorzugsweise mit der Mathematik und der Astronomie [1]). Aus der Zeit Alexanders des Großen stammt die Cosmogonie des Chaldäers Berosus, welcher Himmel und Erde von Baal (der Hauptgottheit) durch Zertheilung der Göttin Omorka (des Meeres) schaffen, und die Menschen aus dem Blutstropfen des Baal entstehen läßt. Eine andere Cosmogonie ist die des Phöniciers Sanchuniaton, der schon 1200 v. Chr. gelebt haben soll. Darin wird als das Ursprüngliche ein Chaos angenommen, welches dann von dem darüber schwebenden Gott durch einen erregenden Lufthauch in Himmel und Erde getheilt worden. Es sind von diesen Cosmogonien nur noch Fragmente vorhanden, und wie es sich mit dem wahren Alter der letztgenannten verhalte, ist ganz ungewiß.

6. Soviel über die Weisheit des Orients. Das Gesagte dürfte hinreichen, um ein Bild von den speculativen Ideen der orientalischen Völker, und dem wesentlichen Charakter dieser Ideen zu gewinnen. Ein weiteres Eingehen auf dieselben, namentlich auch was den an diese Ideen sich anknüpfenden religiösen Cult betrifft, ist Sache der Religionsgeschichte. Wir wenden uns daher jetzt nach dem eigentlichen Mutterlande der Philosophie, nach Griechenland.

---

1) Bekannt sind die Abzeichnungen von Sternbildern, welche die Chaldäer Talismane nannten, und denen sie eine schützende Kraft beilegten.

Zweiter Abschnitt.

Die griechisch römische Philosophie.

Ueberſicht und Eintheilung.

§. 11.

1. Unſtreitig haben die Griechen viele Bildungsmittel vom Orient her erhalten. Coloniſten aus Aegypten, Phönicien, Phrygien, brachten Erfindungen und Künſte mit, als: Ackerbau, Muſik, religiöſe Geſänge, Dichtungen und Myſterien. Daß auf dieſe Weiſe auch philoſophiſche, namentlich religionsphiloſophiſche Ideen aus dem Orient nach Griechenland gebracht wurden, iſt nicht zu bezweifeln; es erhellt dieſes ſchon aus der Gleichförmigkeit und Uebereinſtimmung der geheimen Dogmen, die in den allerälteſten griechiſchen Myſterien überliefert wurden, mit den Urideen des Orients. Aber daß die Griechen ihre ganze Cultur dem Oriente verdankten, und daß insbeſondere die griechiſche Philoſophie blos aus orientaliſchen Quellen geſchöpft worden ſei, folglich nur als eine eigenartige Entwickelung orientaliſcher Ideen betrachtet werden müſſe, iſt daraus keineswegs zu ſchließen. Angeregt wurde der griechiſche Geiſt allerdings durch orientaliſche Einflüſſe; aber er entwickelte ſich ſelbſtſtändig, und ebenſo iſt auch die griechiſche Philoſophie im Ganzen und Großen ein originelles Product des griechiſchen Geiſtes, wenn auch viele orientaliſche Ideen in derſelben nicht zu verkennen ſind.

2. Die Grundlage und Wurzel der Cultur iſt bei allen Völkern die Religion. So war es auch bei den Griechen. Von der Religion iſt bei ihnen urſprünglich ſowohl die Poeſie, als auch die Philoſophie ausgegangen. Die Poeſie aber war das frühere; denn naturgemäß gehen die Verſuche der dichtenden Phantaſie, ſich das Weſen und die Entwickelung der göttlichen und menſchlichen Dinge zu veranſchaulichen, der eigentlichen philoſophiſchen Forſchung vorbereitend und anregend voraus. Die Erregung des Verſtandes folgt wie bei den einzelnen Menſchen, ſo auch bei ganzen Völkern der Erregung der Phantaſie erſt nach; und daher tritt auch die philoſophiſche Einſicht im Leben der Völker immer etwas ſpäter ein, als die künſtleriſchen, reſp. poetiſchen Beſtrebungen. So war es auch bei den Griechen. Daher kommt es denn auch, daß die griechiſche Dichtkunſt ſchon eine Zeit lang ihren Höhepunkt in der dramatiſchen Poeſie der Attiker gefunden hatte, ehe die attiſche Philoſophie ſich des ganzen Reichthums früherer Denker bemeiſterte, und daß ebenſo auch die Blüthe der attiſchen Philoſophie eine geraume Zeit die Blüthe der attiſchen Dichtkunſt überlebte.

3. Die urſprüngliche religiöſe Anſchauung der Griechen tritt uns wohl entgegen in der ſog. „orphiſchen Religion“. Daß Orpheus (nebſt Linus und Muſäus) im 13. Jahrh. vor Chriſtus gelebt habe, und Stifter des Thraciſchen Bachusdienſtes geweſen ſei, wird von Geſchichtſchreibern und Dichtern über-

einstimmend berichtet, so wie auch allgemein von diesen Männern überliefert wird, daß sie nicht blos Sänger und Dichter, sondern auch Weise gewesen seien, welche die Geburt der Götter und den Ursprung des Weltalls anzugeben wußten [1]). Diese ursprüngliche Religion ging dann in die sog. mythisch-religiöse Anschauung über, wie sie in den Gesängen Homers und Hesiods sich darstellt. Hier treffen wir einen ausgeprägten polytheistischen Anthropomorphismus. Die verschiedenen Mythen, welche an die einzelnen Götter sich knüpften, haben zum Theil einen tieferen Sinn und nicht selten tritt aus denselben noch ein Strahl eines ehemaligen reineren religiösen Bewußtseins hervor, während freilich andere von diesen Göttersagen sich nur zu sehr im Gebiete rein menschlicher Leidenschaften und Laster und widerlicher Streitigkeiten bewegen.

4. Neben dieser mythischen Volksreligion bestanden dann noch die sog. „Mysterien". Ihren Ursprung hatten sie ohne Zweifel in derjenigen Periode der religiösen Bildung, welche der mythischen Volksreligion vorausging. Was ihren Inhalt betrifft, so enthielten sie zwar nach dem Zeugnisse des Aristoteles auch Lehren über die Entstehung der Welt und der Natur; vorzüglich aber setzten sie ihre Bedeutung und Bestimmung darein, das ethische Element der Religion zu bewahren: daher die Lehren von der Seele, ihrem gegenwärtigen und zukünftigen Leben, von der Sünde, von der Reinigung, von der Vergeltung und die hierauf bezüglichen Gebräuche.

5. Durch diese religiösen Anschauungen also wurde ohne allen Zweifel ursprünglich das philosophische Denken bei den Griechen angeregt. Man traf, namentlich in der orphischen Religionsanschauung, eine Kosmogonie, deren Grundgedanke der war, daß alle Dinge ursprünglich in Ein Wesen, in Einen Grundstoff verschlungen waren, aus welchem dann durch bildende Kräfte alle Dinge nach dem ursprünglichen Gegensatze, der das All theilt, hervorgegangen seien. Darin lag ganz von selbst für den griechischen Geist die Aufforderung, ein tieferes philosophisches Verständniß dieses kosmogonischen Processes anzustreben. Ebenso mußten die Mythen der mythischen Volksreligion das philosophische Denken herausfordern, um entweder den tieferen Sinn, der in denselben lag, in's Klare zu stellen, oder aber, soweit sie in Widerstreit mit der gesunden Vernunft standen, sie auszuscheiden, und eine reinere Erkenntniß des Göttlichen zu gewinnen. Und ebenso mußten auch die Mysterien zur tieferen Erforschung dessen, was sie dem menschlichen Geiste boten, anregen.

6. Vermittelt aber wurde der Uebergang von der Religion zur Philosophie bei den Griechen einerseits durch die sog. alten „Theologen" (θεολόγοι, wie sie Aristoteles nennt): Pherekides, Epimenides, Antiphanes und Akusilaos,

---

1) Allerdings lassen sich nicht alle sog. orphischen Gesänge auf Orpheus selbst zurückführen. Schon frühe wurden ihm kosmogonische Dichtungen (von Onomakritus, der zur Zeit der Pisistratiden im 6. Jahrh. v. Chr. lebte, und von Anderen) untergeschoben. Größtentheils gehören daher die orphischen Gesänge, von denen wir Näheres wissen, einer viel jüngeren Zeit an. Aber der Inhalt derselben reicht doch bis in die Urzeit hinauf, insofern nämlich die späteren Dichter nur die ursprünglichen orphischen Sagen und Gesänge aufzeichneten, oder ihre eigenen Gesänge jenen nachbildeten.

welche im 6. Jahrhunderte kosmogonische Dichtungen nach Art der orphischen schrieben, und dann durch die sog. „sieben Weisen“: Thales, Bias, Pittakos, Solon, Cleobulos, Myson und Chilon. Es waren das Männer, welche einerseits eine politische Thätigkeit entwickelten, anderntheils aber mit ihren höheren Kenntnissen, besonders von der Natur, und durch einfache Sinnsprüche oder Gnomen auf den Verstand und die Sitten des Volkes zu wirken suchten. In ihren Sinnsprüchen finden wir außer Regeln der Klugheit vorzugsweise Selbstkenntniß, Einsicht, Beherrschung der Leidenschaften, Enthaltsamkeit und Maßhalten in mannigfachen Formen gepriesen und eingeschärft.

7. Das philosophische Denken erwachte bei den Griechen zuerst da, wo die äußeren Umstände am günstigsten waren; denn, sagt Aristoteles, erst nachdem für die Noth des Lebens gesorgt war, hat man zu philosophiren angefangen. Zu dieser Gunst der Umstände ist aber zu rechnen, daß eine gewisse Stufe der geistigen Bildung überhaupt erreicht, Wohlstand gewonnen, Ordnung und Freiheit des öffentlichen Lebens verwirklicht sei. Und dies fand zuerst und vorzüglich in den griechischen Kolonien in Kleinasien und auf den Inseln des ägäischen Meeres statt. Hier war neben der Anmuth des üppigen Landes am frühesten ein höherer Grad von allgemeiner und politischer Bildung und der lebhafteste Verkehr mit anderen Völkern; theils tiefer in's Innere von Asien hinein, theils nach Außen vermittelst des Meeres. Hier begegnen uns daher auch die ersten Bewegungen auf dem Gebiete des philosophischen Denkens bei den Griechen [1]).

8. Was nun aber die Entwickelung der griechischen Philosophie betrifft, so durchläuft selbe in ihrem historischen Fortgange drei Stadien. Wir sehen sie vorerst aus unvollkommenen Anfängen sich allmälig entwickeln und Gestalt gewinnen; dann tritt sie in das Stadium ihrer höchsten Blüthe ein; und endlich sehen wir sie von dieser Höhe wieder herabsinken und der Auflösung anheimfallen. Die griechische Philosophie hat nämlich auch auf der höchsten Stufe ihrer Entwickelung die volle und ganze Wahrheit nicht erreicht, weil das Licht der Offenbarung ihr noch nicht vorleuchtete. Deßhalb konnte sie auf der Höhe, welche sie im glänzendsten Stadium ihrer Entwickelung errungen, sich nicht halten; es lagen ungeachtet der Fülle des Inhaltes, den sie auf ihrer höchsten Entwickelungsstufe aufweist, doch bereits auch die Keime der Auflösung in ihr, und indem diese zur Entwickelung kamen, trat sie dann naturgemäß in das Stadium des Niederganges und des Verfalles ein. Erst in diesem ihrem letzten Stadinm fand sie auch bei den Römern Eingang.

9. Demnach scheiden wir die Geschichte der griechischen Philosophie in drei Zeiträume aus. Der erste Zeitraum stellt uns das allmälige Heranreifen des philosophischen Geistes bei den Griechen, resp. die dadurch bedingte allmälige Entwickelung der griechischen Philosophie dar, und reicht von Thales bis Sokrates. Der zweite Zeitraum bezeichnet die höchste Vollendung, die höchste Blüthe der griechischen Philosophie, und reicht von Sokra-

1) Vgl. Sigwart, Gesch. d. Phil. Bd. 1. S. 36 f.

tes bis Aristoteles. Der dritte Zeitraum endlich bezeichnet den Niedergang, das allmälige Herabsinken der griechischen Philosophie von der im zweiten Zeitraume errungenen Höhe, sowie den Verfall und die Auflösung derselben, und reicht von Aristoteles (Ausgang des 4. Jahrh. v. Chr.) bis zu den letzten Ausläufern der griechischen Philosophie, die schon in die christliche Zeit hereinfallen. In diesen Zeitraum fällt auch die römische Philosophie, die, wie früher schon bemerkt worden, ihrem ganzen Inhalte und ihrem ganzen wesentlichen Charakter nach nur als Pendant zur griechischen Philosophie sich darstellt.

10. Nach diesen drei Perioden werden wir daher im Folgenden die griechische und römische Philosophie darzustellen haben. In der ersten Periode entwickeln sich, wie wir sehen werden, gleichzeitig nebeneinander und nur in geringem Verkehre mit einander verschiedene philosophische Richtungen: die ältere Naturphilosophie der Jonier, die pythagoräische, die eleatische, und endlich die spätere oder jüngere Naturphilosophie, welche Richtungen dann zuletzt in die Sophistik auslaufen. In der zweiten Periode dagegen hört dem Wesentlichen nach das gleichzeitige Nebeneinandersein der Schulen auf, und es kommt zur Einheit der philosophischen Entwickelung, deren Träger die drei größten Repräsentanten der griechischen Philosophie: Sokrates, Plato und Aristoteles sind. Denn daß anfangs mehrere Sokratische Schulen noch gleichzeitig neben einander sich ausbildeten, ist nur daraus zu erklären, daß nicht von allen Schülern des Sokrates sein wissenschaftliches Bewußtsein erkannt und begriffen worden ist. Die eigentliche Fortbildung der griechischen Philosophie aber ruht doch nach Sokrates nur in Plato und Aristoteles. In der letzten Periode endlich löst sich die griechische Philosophie wieder in eine Mehrheit von nebeneinander bestehenden Schulen auf; — Stoicismus, Epicuräismus, Eklekticismus und Skepticismus — die Einheit der Entwickelung geht wieder verloren, und damit ist denn auch der Niedergang der griechischen Philosophie besiegelt.

11. Die Quellen für die Geschichte der griechischen Philosophie scheiden sich aus in unmittelbare und mittelbare. Jene sind die Schriften der Philosophen selbst, welche theils vollständig auf uns gekommen, theils nur in Bruchstücken erhalten worden sind. Die mittelbaren bestehen in den Berichten, welche theils gleichzeitige, theils spätere Schriftsteller von den Lehren einzelner Philosophen gegeben haben. Zu diesen letzteren gehören vor Allem die Schriften des Plato und Aristoteles, insofern in denselben viele Berichte über die Ansichten der früheren griechischen Philosophen vorkommen. „Plato charakterisirt nämlich in verschiedenen Dialogen die Richtungen des Heraklit, des Parmenides, Empedokles, Anaxagoras, der Pythagoräer, des Protagoras, Gorgias und anderer Sophisten, namentlich aber die des Sokrates und auch einzelner Sokratiker. Aristoteles ferner befolgt in allen seinen Schriften den Grundsatz, bei einem jeden Problem zuerst zuzusehen, was bereits die Früheren Haltbares geleistet haben, und gibt in diesem Sinne besonders im Eingange zu seiner Metaphysik eine kritische Uebersicht über die Principien der sämmtlichen früheren Philosophen von Thales bis Plato." Beide Schriften also, die des Plato und Aristoteles, sind in dieser Beziehung Quellen für die griechische Philosophie. Dazu kommen speciell für die Soktratik auch noch Xenophons Schriften, namentlich seine Memorabilien.

12. Von den Platonikern haben namentlich Speusippus[1]), Xenokrates[2]) und Heraklides von Sinope, der Pontiker[3]), später Klitomachus[4]); von Aristotelikern außer Theophrast auch Eudemus, Aristoxenus, Dikäarch, Phanias aus Lesbos, Klearch, Strato u. A. theils eigens von früheren Philosophen gehandelt, theils Schriften geschrieben, worin stellenweise Angaben zur Geschichte der Philosophie sich finden. Dasselbe gilt von einzelnen Stoikern und Epikuräern. Doch besitzen wir von diesen Schriften, die Späteren als Quellen gedient haben, keine mehr. An die Aufzeichnungen dieser Männer haben sich dann die Arbeiten der Alexandriner angeschlossen. Ptlomäus Philadelphus (284—247 v. Chr.) legte die Alexandrinische Bibliothek an, in welcher auch die Werke der Philosophen gesammelt wurden. Callimachus aus Cyrene (um 260 v. Chr.) entwarf als Vorsteher dieser Bibliothek Tafeln berühmter Schriftsteller und ihrer Werke (πινακες των ἐν πασῃ παιδειᾳ διαλαμψαντων και ὡν συνεγραψαν). Aristophanes von Byzanz, sein (und des Zonodotus) Schüler, stellte die platonischen Dialoge theils in Trilogien, theils einzeln zusammen. Eratosthenes (276—194 v. Chr.), der von Ptolomäus Evergetes die Aufsicht über die Alexandrinische Bibliothek erhielt, schrieb über die verschiedenen philosophischen Richtungen (περι των κατα φιλοσοφιαν αἱρεσεων), worauf, wie es scheint, Apollodorus fußte in seiner um 140 v. Chr. (metrisch) verfaßten Chronik. Ueber das Leben und die Folge der Philosophen und über ihre Lehren schrieben ferner Duris von Samos (um 270 v. Chr.), Neanthes aus Kyzikos (um 240 v. Chr., περι ἐνδοξων ἀνδρων), der Peripatetiker Hermippus von Smyrna (um 220 v. Chr., häufig von Diogenes Laertius benützt, — περι των σοφων, περι μαγων, περι Πυθαγορου, περι Ἀριστοτελεως, περι Θεοφραστου, βιοι), der Peripatetiker Sotion (um 200 v. Chr., — περι διαδοχων των φιλοσοφων), Sosikrates (vielleicht um 180 v. Chr., — διαδοχαι), Satyrus (um 160 v. Chr., — βιοι), Apollodorus (um 140 v. Chr., — χρονικα und περι των φιλοσοφων αἱρεσεων) und Alexander Polyhistor (zur Zeit des Sulla — διαδοχαι των φιλοσοφων). Aus den διαδοχαι des Sotion und aus den βιοι des Satyrus hat Heraklides Lembus, der Sohn des Serapion, Auszüge gemacht, welche Diogenes Laertius häufig erwähnt. Demetrius Magnes, ein Lehrer Cicero's, verfaßte eine kritische Schrift über gleichnamige Schriftsteller, woraus Diogenes Laertius gleichfalls manche Angaben geschöpft hat.

13. Zu den späteren Schriftstellern, deren Werke auf uns gekommen sind, und uns daher als Quellen für die griechische Philosophie dienen können, gehören: a) Cicero, Lucretius und Seneca, deren Schriften für die Geschichte der griechischen Philosophie von hervorragender Bedeutung sind; b) Plutarch (um 120 v. Chr.), De placitis philosophorum, sive de physicis philosophorum decretis, ll. 5; c) der Arzt Galenus (131—200 v. Chr.), in dessen Schriften sich Manches findet, was die griechische Philosophie betrifft (das ihm zugeschriebene Schriftchen περι φιλοσοφων ἱστοριας ist unächt); d) Sextus Empiricus (um 200 n. Chr.), Pyrrhoniarum institutionum ll. 3, und Adv. Mathematicos ll. 11, worin viele Data über die Geschichte der griechischen Philosophie vorkommen; e) Diogenes Laertius (um 230 n. Chr. in Cicilien lebend), De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum ll. 10; f) Flavius Philostratus, Vitae sophistarum; g) Eunapius aus Sardes (um 400 n. Chr.), Vitae philosophorum et sophistarum. Manche Materialien zur Geschichte der grie-

---

1) Περι φιλοσοφων; Πλατωνος ἐγκωμιον.

2) Περι των Παρμενιδου und Πυθαγορεια.

3) Περι των Πυθαγορειων, προς τα Ζηνωνος, Ἡρακλειτου ἐξηγησις, προς τον Δημοκριτον ἐξηγησεις.

4) Περι των αἱρεσεων.

chischen Philosophie finden sich ferner h) bei Justinus dem Märtyrer; i) bei Clemens von Alexandrien in seinen Werken: Cohortatio ad Graecos, Paedagogus und Stromata; k) bei Origenes, besonders in der Schrift: φιλοσοφουμενα; l) bei Hippolytus in der Schrift: Refutationis omnium heresium ll. 10; m) bei Eusebius in der Praeparatio evangelica; n) in den Schriften der Neuplatoniker und der Commentatoren des Aristoteles, namentlich bei Simplicius, Comm. ad Arist. physicas auscultationes; ferner o) bei Gellius, (um 150) in den Noctes atticae; p) bei Athenäus (um 200) in der Schrift Deipnosophistae; q) bei Joh. Stobäus (um 500) in seinem Florilegium, sowie in den Eclogae physicae et ethicae; r) bei Hesychius von Milet, (um 520) in der Schrift περι των ἐν παιδεια διαλαμψαντων σοφων; s) bei Photius (um 880) im Lexikon und in der Bibliotheka; t) bei Suidas (um 1000) im Lexikon. (Vgl. Ueberweg Grundriß der Gesch. der Philos. Bd. 1, S. 19 ff.)

14. Von neueren Werken über die Geschichte der griechischen Philosophie nennen wir: a) Wilh. Traugott Krug, Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern, Leipzig 1815; b) Christ. Aug. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, Berlin 1835, und Geschichte der Entwickelung der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche, 1862 und 1864; c) Aug. Bernh. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, Bd. 1; die theolog. Lehren der griech. Denker, 1840; d) Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang u. Hauptmomente ihrer Entwickelung, 3 Thle.; 1. Aufl. 1844. 46. 52. 2. Aufl. unter dem Titel: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 3 Thle.; dazu: Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig; e) Historia philosophiae Graeco-Romanae, ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt H. Ritter et L. Preller, Ed. 3, Gotha 1864; f) Ludw. Strümpell, Die Geschichte der griechischen Philosophie, zur Uebersicht, Repetition und Orientirung bei eigenen Studien entworfen, Leipzig 1854—1861, 2. Abthl.; g) Albert Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, herausg. von Cöstlin, Tübingen 1858; h) N. J. Schwarz, Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne, Liège 1842; i) Ch. Lévêque, Étude de la philosophie grecque et latine, Paris 1864; k) Ed. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Bd. 2. Griechische Philosophie, Mannheim 1858; l) Karl Prantl, Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie, Stuttgart 1854; m) O. Caspari, Die Irrthümer der altclassischen Philosophen in ihrer Bedeutung für das philosophische Princip, Heidelberg 1868, u. A. m. Ueber die Rechts- und Staatslehre bei den Griechen und Römern handeln: K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, Leipzig 1860; A. Veder, Historia philosophiae juris apud veteres, Lugd. Batav. 1832; H. Henkel, Lineamenta artis graecorum politicae, Berol. 1847; M. Voigt, Die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer, Leipzig 1856. Ueber die Sprachphilosophie der Alten handelt H. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen u. Römern, Berl. 1863—1864. — Zu nennen ist endlich noch: Grote, Plato and the other companions of Socrates, Lond. 1865.

Erste Periode.

Die vorsocratische Philosophie.

Vorbemerkungen.

§. 12.

1. Wir haben in der Geschichte der vorsocratischen Philosophie, wie bereits angedeutet, vier Richtungen auszuscheiden. Die erste ist die der älteren, jonischen Naturphilosophen, welche, dem Stammescharakter der Jonier entsprechend, der äußeren Natur sich zuwendeten, und nach dem materiellen Princip der Dinge, sowie nach der Art und Weise ihres Werdens oder ihrer Entstehung forschten. Die zweite ist die der Pythagoräer, welche ihre Speculation auf ein formales Princip richteten, und dieses in der Zahl und Gestalt fanden. Die dritte ist die der Eleaten, welche gleichfalls ein formales Princip alles Seienden suchten, dieses aber in der begrifflichen Einheit des unwandelbaren Seins zu finden glaubten. Die Lehren der Pythagoräer und Eleaten verbreiteten sich vornehmlich unter den Griechen des dorischen Stammes, namentlich in Unteritalien.

2. Die vierte Richtung endlich ist die der jüngeren Naturphilosophen, welche, wie die älteren, ihre Untersuchungen dem Werden der Dinge zuwendeten, dabei aber im Gegensatz zu der mehr dynamischen Naturanschauung der ersteren, eine mechanische Naturauffassung vertraten. Wie man sieht, verfolgte die vorsokratische Philosophie in diesen vier Richtungen nur ein einseitiges Streben; sie vermochte daher die Wahrheit, nach welcher sie strebte, nicht zu erreichen, und so konnte es nicht anders kommen, als daß sie zuletzt in skeptischem Gebahren sich auflöste. Dieser Auflösungsproceß vollzog sich in der Sophistik[1]).

3. Wir werden daher im Folgenden zuerst zu handeln haben von der älteren (jonischen) Naturphilosophie; dann folgt die pythagoräische, nach dieser die eleatische Philosophie, endlich die jüngere Naturphilosophie, und die Sophistik.

I. Die ältere (jonische) Naturphilosophie.

1. Die Gesammtheit der älteren (jonischen) Naturphilosophen bezeichnet man vielfach mit dem Collektivnamen „jonische Schule". Streng genommen kann man aber von einer „jonischen Schule" nicht sprechen. Denn es fehlt der Mittelpunkt, von welchem die ganze Bewegung ihren Ausgang genommen hätte. Wir haben nur eine Reihe von Philosophen vor uns, welche in Bezug auf das Object ihrer Forschung (die Natur) und in Bezug auf den Grundcharakter ihrer philosophischen Anschauung miteinander verwandt sind. Eine

---

1) Die Fragmente, die von den Schriften der vorsokratischen Philosophen noch vorhanden sind, hat Guil. Aug. Mullach herausgegeben. (Fragmenta philosophorum graecorum, Paris 1860 u. 1867.

eigentliche „Secte", welche als solche von Einem Begründer ausgegangen und dessen Lehre adoptirt und weiter gebildet hätte, bilden sie also nicht.

2. Zu den älteren (jonischen) Naturphilosophen sind zu rechnen: Thales von Milet, Anaximander, Anaximenes, Diogenes von Apollonia und Heraklit von Ephesus. Sie kommen sämmtlich darin überein, daß sie in der Natur das thätige und leidende Princip, die Causa efficiens und die Causa materialis (ἀρχη και στοιχειον) als Eins setzten, und daraus dann die Naturentwickelung, das Werden der Dinge dynamisch zu erklären suchten. Ihre Lehre ist daher ihrem Grundcharakter nach eine Art Hylozoismus[1]).

3) Dieses vorausgesetzt können wir nun auf die jonischen Naturphilosophen oder „Physiologen" im Besonderen eingehen.

1. Thales von Milet.

§. 13.

1. Thales von Milet[2]), aus phönicischem Geschlechte, geb. 640 v. Chr., wird von Aristoteles (Met. 1, 3) als Urheber der jonischen Naturphilosophie (und demnach mittelbar als Urheber der gesammten griechischen Philosophie) bezeichnet. Er soll zuerst die Geometrie in Hellas gelehrt haben. Wenigstens wird ihm solches von Proklus (zum Euklid, p. 19) zugeschrieben. Ebenso soll er eine während der Regierung des Lydischen Königs Alyattes eingetretene Sonnenfinsterniß vorausgesagt haben (Herod. 1, 74).

2. Seine naturphilosophische Grundlehre lautet: Aus Wasser ist Alles geworden. Der Urstoff aller Dinge wird also von ihm als Wasser vorgestellt, und mit diesem Urstoffe ist ihm zugleich die wirkende Kraft Eins. Aus dem Urstoffe leitet er, wahrscheinlich durch zu Hilfenahme eines Verdichtungs- und Verdünnungsprocesses, die Entstehung aller Dinge ab. Nach Aristoteles (Met. 1, 3) „schöpfte Thales diese Meinung wahrscheinlich aus der Beobachtung, daß die Nahrung von Allem feucht sei, und daß das Warme selbst hieraus werde und das lebende Wesen hiedurch sich erhalte; — das, woraus ein Anderes wird, ist aber für dieses das Princip; — ferner aus der Beobachtung, daß der Same seiner Natur nach feucht sei; das Princip aber, vermöge dessen das Feuchte feucht sei, sei das Wasser." Demnach gilt dem Thales Alles von der göttlichen Kraft durchdrungen und belebt, und in diesem Sinne konnte er sagen, daß Alles voll der Götter sei, παντα πληρη θεων εἰναι, (Arist. de anim. 1, 5). Den Magnet hält er für beseelt, weil er das Eisen anzieht. Die Erde läßt er auf dem Wasser schwimmen.

3. An diese Ansicht des Thales schließt sich auch der spätere Philosoph Hippo aus Samos oder aus Rhegium an, ein Physiker der perikleischen Zeit, der eine Zeit

---

1) Ueber die Jonier handeln: Ritter, Geschichte der jonischen Philosophie, Berlin 1821, und Brandis: Ueber die Reihenfolge der jonischen Physiologen im Rhein. Mus. III. S. 105 ff. Aug. Gladisch schrieb: Herakleitos und Zoroaster, Leipzig 1859.

2) Ueber Thales schrieb: F. Decker, De Thalete Milesio diss., Halle 1865.

lang zu Athen gelebt zu haben scheint. Auch er sieht nämlich in dem Wasser oder in dem Feuchten das Princip aller Dinge. Eine größere Bedeutung scheint er nicht gehabt zu haben, da Aristoteles selten und nicht gerade ehrend von ihm spricht (De anim. 1, 2, Met. 1, 3).

2. Anaximander, Anaximenes und Diogenes von Apollonia.

§. 14.

1. Anaximander aus Milet (geb. um 611 v. Chr.), verfaßte unter den Griechen zuerst eine Schrift „über die Natur". Den Urgrund, aus welchem alle Dinge hervorgehen, bezeichnet er als ἄπειρον, und nennt dieses ἄπειρον als der erste ausdrücklich die ἀρχή, das Princip der Dinge. Aus diesem ἄπειρον entstehen alle Dinge. Zuerst scheiden sich aus ihm die elementaren Gegensätze aus, das Warme und das Kalte, das Feuchte und das Trockene, so daß das Verwandte sich zu einander findet. „Vermöge einer ewigen Kreisbewegung entstehen als Verdichtungen der Luft unzählige Welten, himmlische Gottheiten, in deren Mittelpunkt die cylinderförmige Erde ruht, unbewegt wegen des gleichen Abstandes von allen Punkten der Himmelskugel." Die Erde entwickelte sich bei dem wachsenden Einflusse der Sonnenwärme aus ursprünglicher Feuchtigkeit, und gebar, durch Wärme befruchtet, lebende Wesen. Letztere sind also aus dem Feuchten hervorgegangen, und darum waren auch „die Landthiere anfangs fischartig, und haben erst mit der Abtrocknung der Erdoberfläche ihre jetzige Gestalt gewonnen." Die Seele soll Anaximander als luftartig bezeichnet haben. Wie aber die Dinge aus dem ἄπειρον hervorgegangen sind, so kehren sie auch durch eine Art Verhängniß wieder in selbes zurück.

2. In Bezug auf die Frage, wie denn Anaximander das ἄπειρον eigentlich sich gedacht habe, theilen sich die Ansichten. Die Einen (Ritter) halten dafür, er habe darunter eine Mischung der elementaren Stoffe verstanden, wonach also die Entstehung der Dinge aus dem ἄπειρον als eine Entmischung zu fassen, und somit der Naturproceß als ein mechanischer zu betrachten wäre. Andere dagegen (Herbart) sind der Ansicht, Anaximander habe unter dem ἄπειρον einen der Qualität (Quiddität) nach unbestimmten und der Quantität nach unermeßlichen Urstoff verstanden, wornach also dann der Naturproceß nicht mechanisch, sondern dynamisch zu fassen wäre. Aristoteles spricht allerdings (Met. 12, 2) von einem μιγμα 'Αναξιμάνδρου; übrigens sagt er auch (Phys. 3, 4), Anaximander habe von dem ἄπειρον gelehrt, daß es selbst das Göttliche sei, und Alles umfasse und beherrsche, was doch mehr dynamisch lautet. Es scheint, daß Anaximander sich über die Natur des ἄπειρον nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen habe [1]).

3. Anaximenes von Milet, jünger als Anaximander und vielleicht auch persönlich ein Schüler desselben (um 528), setzt als Urgrund der Dinge die Luft. „Wie die Seele in uns," sagt er, „die Luft ist, und uns zusammen hält, so umfassen Hauch und Luft auch die ganze Welt." (Bei Stob.

---

1) Ueber das ἄπειρον des Anaximander schrieb: Lütze, „Ueber das ἄπειρον des A." Leipzig.

Eclog. phys., p. 296.) Diese Luft, unendlich der Ausdehnung nach, ist beseelt, d. h. sie ist nicht blos das materielle, sondern auch das wirkende Princip der Dinge. Aus diesem materiellen Urwesen entstehen durch Verdichtung (πυκνωσις) und Verdünnung (μανωσις oder ἀραιωσις) alle Dinge: Feuer, Wind, Wolken, Wasser und Erde. Der Erdkörper, eine cylinderförmige Platte, wird von der Luft getragen, und ist der zuerst entstandene Weltkörper. Als Gottheit bezeichnet Anaximenes den unendlichen Urgrund, redet jedoch zugleich von anderen aus demselben entstehenden Göttern.

4. Der gleichen Ansicht von dem Urgrunde der Dinge, wie Anaximenes, huldigte auch der im 5. Jahrhundert v. Chr. lebende Philosoph Diogenes von Apollonia. Er sieht nämlich gleichfalls in der Luft das Urwesen und den immanenten Grund aller Dinge. Den Beweis für die Einheit der Substanz findet er „in der Thatsache der Assimilation von Stoffen des Erdbodens durch die Pflanzen und von den Pflanzenstoffen durch Thiere" (nach Simpl. in Phys. fol. 32 B.)[1]). — Ebendasselbe lehrte ein anderer Philosoph: Idäus aus Himera, von dem jedoch weiter nichts bekannt ist.

3. Heraklit von Ephesus.

§. 15.

1. Heraklit mit dem Beinamen „der Dunkle" (ὁ σκοτεινος), dessen Blüthezeit ungefähr um das Jahr 504—500 fällt, stammte aus einem vornehmen ephesischen Geschlechte. Er bleibt auf dem hylozoistischen Standpunkte seiner Vorgänger stehen, gibt aber dem Begriffe eines continuirlichen, ruhelosen Naturprocesses in seiner Lehre vom beständigen Flusse des Werdens und Vergehens den schärfsten Ausdruck. Von seiner Schrift περι φυσεως sind nur noch Fragmente vorhanden[2]).

2. Heraklit bezeichnete den Urgrund aller Dinge als Feuer, unter welchem er das ätherische Feuer verstand. Dieses ätherische Feuer betrachtete er aber zugleich als den Alles wissenden und lenkenden göttlichen Geist. Ihm gilt somit die Wirksamkeit des Urgrundes der Dinge nicht mehr als eine blinde, sondern er betrachtet sie als eine vernünftige, indem er den ewigen Feuergeist zugleich als Vernunft, als λογος dachte. Es scheint ihm für diese Ansicht die allgemeine Ordnung und Gesetzmäßigkeit, die durch den ganzen Kosmos sich hindurchzieht, zum Ausgangspunkte gedient zu haben. Doch ist ihm die Vernunft nicht etwas Transcendentes, sondern sie ist ihm, wie angedeutet, nur eine Bestimmung des ewigen materiellen Urgrundes, — des Feuers

---

1) Ueber ihn schrieb Panzerbieter: De Diog. A. vita et scriptis, Meiningae 1823, und Diog. Apolloniates, Lips. 1830.

2) Ueber Heraklit schrieben: Schleiermacher, Herakleitos, der Dunkle, von Ephesus. (Sämmtl. Wke., Abth. III, Bd. 2, Berl. 1838); J. Bernays, Heraclitea, Bonn 1848; F. Lassalle, die Philos. Herakleitos, des Dunkeln, von Ephesus, Bde. 2, Berl. 1858; J. Bernays, Die Heraklitischen Briefe, ein Beitrag zur philos. und religionsgeschichtl. Literatur, Berl. 1868; Dauriac, De Heraclito Ephesio, Paris; Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, Berl. 1886.

— selbst. Dadurch unterscheidet er sich, wie wir sehen werden, von dem späteren Naturphilosophen Anaxagoras.

3. Was nun den Proceß der Weltentstehung betrifft, so lehrt Heraklit, daß die Dinge durch Verdichtung aus dem Urfeuer hervorgehen, und daß sie durch Verdünnung wieder zu demselben zurückkehren. Den Proceß der Verdichtung bezeichnet er als den Weg nach Unten (ὁδος κατω); den Proceß der Verdünnung dagegen als den Weg nach Oben (ὁδος ἀνω). Der Weg nach Unten führt zu Wasser und Erde, und damit zum Tode herab; der Weg nach Oben dagegen führt zu Luft und Feuer und dadurch zum Leben hinauf. Demgemäß nimmt auch im Raume die Erde den untersten, das Meer und die Luft den mittleren Ort ein, den Umkreis (des περιεχον) bildet das Feuer. Auf dem Wege nach Unten liegt das Böse, — weßhalb in der irdischen Region Alles voll von Uebeln ist; — auf dem Wege nach Oben dagegen liegt das Gute. Beide Seiten des Doppelprocesses sind jedoch überall miteinander vereinigt.

4. Die Kräfte, welche diesem Doppelprocesse zu Grunde liegen, und durch welche derselbe in Gang gesetzt wird, sind Kampf und Feindschaft einerseits, und Eintracht und Friede andererseits. Durch Streit und Feindschaft gehen die Dinge aus dem Urfeuer hervor, durch Liebe und Eintracht kehren sie in selbes wieder zurück. Der Streit, die Feindschaft ist mithin der Vater aller Dinge (πολεμος πατηρ παντων); die Macht des Friedens und der Eintracht dagegen vereinigt die Dinge und führt sie zu ihrem Princip zurück. Beide Kräfte sind daher als die dem Urfeuer immanenten kosmischen Mächte zu betrachten. Die Welt selbst aber ist nichts anderes, als die zertheilte Gottheit.

5. Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß der gesammte Naturproceß in einem continuirlichen Kreislaufe sich bewegt, insofern durch die kosmische Macht des Streites die Dinge auf dem Wege nach Unten aus dem Urfeuer hervorgehen, und dann durch die zweite kosmische Macht der Liebe auf dem Wege nach Oben wieder in's Urfeuer zurückfließen. Daraus ergibt sich nun aber wiederum Folgendes:

a) Alles in der Welt ist in beständigem Flusse des Werdens und Vergehens begriffen; es gibt nichts Beständiges, nichts Beharrliches; — Alles fließt (παντα ῥει). Man kann nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen, sagt Heraklit. Ebenso ist auch kein Ding in dem nächsten Augenblicke dasselbe, was es vorher gewesen. Der Kreislauf des Werdens und Vergehens ist ununterbrochen; — Alles fließt.

b) Wie die Welt aus dem Urfeuer hervorgegangen durch das Uebergewicht des Streites über die Liebe, so wird hinwiederum die Zeit kommen, wo die Liebe das Uebergewicht über die Feindschaft erhält, und dann wird dadurch die Welt wieder in's Urfeuer aufgelöst werden (Weltverbrennung).

c) Nicht als ob dann der Proceß stille stehen würde. Vielmehr wird dann die Feindschaft wieder übermächtig werden, und so eine neue Welt entstehen, um zuletzt gleichfalls wieder der Verbrennung anheim zu fallen. So geht es in's Unendliche fort. Die Gottheit baut sich unzähligemal spielend

die Welt, und läßt sie zu bestimmter Zeit in Feuer aufgehen, um sie immer wieder auf's Neue zu bauen.

6. Die Seele des Menschen ist feuriger Natur; die trockenste ist auch die weiseste und beste; sie durchzuckt den Leib wie ein Blitz die Wolke. Die Seele ist gleichsam ein ausgewanderter Theil des allgemeinen Feuers oder der allgemeinen Vernunft, welche den Himmel umfaßt und Alles regiert, und wird daher auch nur durch das immer wieder herzuströmende Feuer erhalten. Aber ihre Verbindung mit dem materiellen Leibe ist für die Seele kein wahres Gut; vielmehr ist die Geburt des Menschen ein Unglück, insofern sie nur Geburt zum Tode ist; erst wenn die Seele in das Urfeuer zurückkehrt, beginnt sie ihr wahres Leben.

7. Der Mensch ist nur dadurch vernünftig, daß er mit der allgemeinen (göttlichen) Vernunft in Verbindung steht, und daran Theil nimmt. Daher erfreut er sich nur im wachen Zustande der Vernunft, im Schlafe ist er unvernünftig, weil sich hier die Gemeinschaft mit der allgemeinen Vernunft blos auf die Function des Athems beschränkt. Aus diesem Princip ergeben sich dann für Heraklit wiederum folgende Consequenzen:

a) Die Sinne sind trügerisch; ihnen ist in Bezug auf die Erkenntniß der Wahrheit kein Werth zuzuschreiben; nur in der Vernunft wohnt die Wahrheit. Daher ist nicht dasjenige wahr, was der Einzelne nach seinem Dafürhalten als wahr annimmt; wahr ist nur dasjenige, was Allen gemeinschaftlich als solches erscheint, weil eben dieses durch die gemeinsame, göttliche Vernunft erkannt wird. Darin besteht das Criterium der Wahrheit. Absonderung des eigenen Sinnes von der gemeinsamen Vernunft ist daher zu vermeiden; denn sie ist die Quelle des Irrthums.

b) Die göttliche Vernunft ist zugleich das allgemeine, unveränderliche Gesetz, nicht blos in der physischen, sondern auch in der moralischen Welt. Alle menschlichen Gesetze werden von diesem göttlichen Gesetze genährt, „denn dieses vermag so viel, als es will, und es thut Allen genug und besiegt Alles." (Stob. serm. 3, 84.) Das Volk soll daher auch streiten für das Gesetz, wie für eine Mauer, und den Uebermuth mehr als eine Feuersbrunst löschen.

c) Das höchste Gut des Menschen ist die Zufriedenheit (εὐαρέστησις) oder der Gleichmuth, welcher hervorgeht aus der Einsicht, daß Alles gerade so, wie es geschieht, von dem höchsten Gesetze, dem sich der Mensch unterordnen soll, angeordnet ist. Denn „den Menschen ist es nicht besser, daß ihnen das werde, was sie wollen; Krankheit macht die Gesundheit angenehm und gut, Hunger die Sättigung, Arbeit die Ruhe." (Stob. serm. 3, 83. 84.) Gleichmüthiges Hinnehmen des allgemeinen und nothwendigen Laufes der Dinge ist es also, was den Menschen glücklich macht.

II. Der Pythagoräismus.

Pythagoras und die Pythagoräer.

§. 16.

1. Fast um dieselbe Zeit, als die jonische Philosophie in Kleinasien sich zu entwickeln begann, entstand auch in den Colonien der Griechen in Italien eine philosophische Denkweise. Hier wendete sich aber die Forschung nicht mehr dem Werden der Dinge aus einem ursprünglichen Stoffe zu, sondern sie nahm vielmehr ihre Richtung auf das Sein, auf das Wesen der Dinge.

Begründet wurde diese Richtung durch die pythagoräische Schule, welche jedoch als das Wesen der Dinge die Zahl betrachtete, und damit eine eigenthümliche mathematisch-philosophische Ansicht von der Welt und dem Seienden überhaupt begründete.

2. Pythagoras, der Sohn des Mnesarchus, wurde zu Samos um 582 v. Chr. geboren. An den Namen dieses Mannes knüpfen sich eine Menge von Sagen an, so daß das eigentlich Historische seines Lebens und Wirkens sich schwer ermitteln läßt. Alle Sagen und Überlieferungen kommen jedoch darin überein, daß Pythagoras ein Mann von ungewöhnlichen, fast wunderbaren Kenntnissen war. Er wird vorzugsweise zu den ausgezeichnetsten Begründern der wissenschaftlichen Mathematik gezählt; es heißt von ihm, daß er die musikalischen Töne maß, und auch in der Astronomie Manches entdeckt habe. Einige halten ihn für einen Schüler des Pherekydes und des Anaximander; wahrscheinlich ist es, daß er eine Reise nach Aegypten gemacht habe und dort mit der Lehre der ägyptischen Priester bekannt geworden sei. Um das Jahr 529 kam er nach Kroton in Unteritalien, und indem er sich daselbst niederließ, stiftete er dort eine ethisch-religiöse und zugleich politische Gemeinschaft, den pythagoräischen Bund.

3. In dieser Gemeinschaft der Pythagoräer herrschte eine strenge sittlich-religiöse Lebensordnung. „Der Aufnahme ging eine Prüfung der Würdigkeit voran; die Schüler waren lange zum schweigenden Gehorsam und zur unbedingten Unterwerfung unter die Auctorität der überlieferten Lehre verpflichtet (αὔτος ἔφα); strenge tägliche Selbstprüfung wurde von allen gefordert; die Verbreitung der Lehren unter das Volk war verpönt." Nach dem Grade der Einweihung in die pythagoräischen „Orgien" theilten sich die Mitglieder des Bundes in mehrere Classen ab, über deren Benennungen sich allerdings nichts Sicheres angeben läßt, die aber gewöhnlich unter dem Namen Esoteriker und Exoteriker unterschieden werden [1]). Gymnastik und Musik gehörten zu den gewöhnlichen Uebungen. Gemeinschaftliche Mahle (συσσιτια) und besondere Speiseverordnungen, wie z. B. Verbot des Bohnen-, des Fisch- und des Fleischessens, fehlten nicht. Die Jagd war verpönt.

4. In politischer Beziehung war der pythagoräische Bund aristokratisch. Daher fand denn auch der Pythagoräismus in vielen italischen Städten bei den Aristokraten Eingang und gab der Partei einen idealen Halt. Jedoch brachte diese aristokratische Richtung die demokratische Partei gegen den Bund auf, und dadurch wurde der Untergang desselben herbeigeführt. Schon Pythagoras soll, nachdem er gegen zwanzig Jahre in Kroton gelebt, durch eine Gegenpartei unter Kylon vertrieben, nach Metapont übergesiedelt und dort bald nachher gestorben sein. Aber auch später wiederholten sich die Angriffe der demokratischen Partei gegen die Pythagoräer. Etwa ein Jahrhundert nach dem Tode des Pythagoras wurden in Kroton selbst die Pythagoräer bei einer Berathung im „Hause des Milo" von den „Kyloneern" überfallen; das Haus wurde angezündet und Alle, mit Ausnahme der Tarentiner Archippus und Lysis kamen um. Nicht lange nach dieser Zeit endete überhaupt das politische Ansehen und die Macht der Pythagoräer in Italien; in Tarent jedoch stand noch zur Zeit Platos der Pythagoräer Archytas an der Spitze des Gemeinwesens.

5. Als die vornehmsten älteren Pythagoräer werden aufgeführt: a) Philolaus, ein Zeitgenosse des Sokrates, welcher als der erste das pythagoräische Schulsystem in einer Schrift dargestellt haben soll; b) Simmias und Kebes, die nach Plato's

---

1) Nach Jamblichus sollen die Esoteriker wieder zerfallen sein in die Klasse der Strebenden (των σπουδαιων), in die der Begeisterten (των δαιμονιων) und in die der Göttlichen (των θειων).

„Phädon" mit Sokrates befreundet waren; und c) Okellus der Lukaner, Timäus von Lokri, Echekrates und Akrio, Archytas von Tarent, Lysis und Eurytus. Alkmäon der Krotoniate, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, der eine Tafel von zehn Gegensätzen aufstellte, ferner Hippasus von Metapont, der im Feuer das materielle Princip der Welt fand, Ekphantus, der die Atomistik mit der Lehre von dem weltordnenden Geiste combinirte und die Axendrehung der Erde lehrte, Hippodamus von Milet, ein Architect und Politiker, der Komiker Epicharmus und Andere werden als Vertreter verwandter Richtungen genannt. (Ueberweg, a. a. O. Abth. 1, S. 42.)

6. Die Quellen, aus welchen wir die pythagoräische Lehre zu schöpfen haben, sind nur mittelbare, wobei wir ganz besonders auf Aristoteles angewiesen sind. Pythagoras selbst hat Nichts geschrieben (das ihm zugeschriebene »Carmen aureum« ist entschieden unächt), und auch von den älteren Pythagoräern sind keine Schriften auf uns gekommen, die wir ganz sicher als ächt bezeichnen könnten. Fragmente einer Schrift von Philolaus hat Böckh gesammelt. Diese nicht unbedeutenden Bruchstücke wären für die Kenntniß des alten Pythagoräismus sehr wichtig, wenn ihre Aechtheit sicher festgestellt wäre; sie werden jedoch von der Kritik angefochten, und ihre Entstehung erst in das letzte Jahrhundert v. Chr. gesetzt. Ebenso werden die von Orelli gesammelten Fragmente des Archytas von Tarent von der Kritik beanstandet. Dasselbe gilt von der Schrift des Ocellus Lucanus: De rerum natura und von dem Timaeus Locrus. So bleibt uns denn in der That als Quelle für die Kenntniß des alten Pythagoräismus nur übrig Aristoteles, und die übrigen Berichte über die Lehre der Pythagoräer können wir nur in so weit gebrauchen, als sie mit Aristoteles übereinstimmen [1]).

7. Auf Pythagoras selbst läßt sich mit Sicherheit nur die Lehre von der Seelenwanderung und die Begründung der mathematisch-theologischen Speculation, sowie auch die Aufstellung gewisser religiöser und sittlicher Vorschriften zurückführen. Wenn es sich also um die pythagoräische Lehre handelt, so kann die Frage nur diese sein, wie sich denn die von Pythagoras begründete Lehre unter den Händen seiner Schüler und Anhänger ausgestaltet habe. Wir haben es daher hier nicht so fast mit den persönlichen Ansichten des Pythagoras zu thun, sondern vielmehr mit den Lehrmeinungen der pythagoräischen Schule.

8. Die Pythagoräer nehmen zwei Ursachen (αἰτίαι) des Wirklichen an, welche sie mit den Worten τὸ ἄπειρον und τὸ πέρας oder τὸ περαῖνον bezeich-

---

1) Ueber den Pythagoräismus handeln: H. Ritter, Geschichte der pythag. Philosophie, Hamb. 1826; Ernst Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der pythagoräischen Metaphysik, 1827; Wendt, De rerum principiis secundum Pythagoraeos, 1827; A. Gladisch, Die Pythagoräer und die Schinesen, Posen 1841; Heyder, Ethices Pythagoreae vindiciae, 1854; K. Schaarschmidt, Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus und die Bruchstücke der ihm zugeschriebenen Bücher, Bonn 1864; Böckh, Philolaus, des Pythagoräers Lehren, nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin 1819; C. F. Hermann, De Hippodamo Milesio, Marb. 1841; A. O. F. Lorenz, Leben und Schriften des Koërs Epicharmos (nebst Fragm.), Berlin 1864; C. A. Brandis, Ueber die Zahlenlehre der Pythagoräer und Platoniker (Rhein. Mus. 1828); W. A. Unna, De Alcmaeone Croton. (Phil.-hist. Studien v. Petersen, Hamb. 1832, S. 41 ff.); Sobzyk, Das pythagoräische System, in seinen Grundgedanken entwickelt, Breslau 1878; Schröder, Pythagoras und die Indier, Leipzig 1884, u. A. m.

nen: das Unbegrenzte oder Unbestimmte und das Begrenzende oder Bestimmende. Ihr Verhältniß zu einander dachten sie sich so, daß das Unbegrenzte, Unbestimmte durch das Andere begrenzt, bestimmt wird; dieses ist also das thätige, active, jenes das leidende passive Princip. Aus diesem Verhältnisse ging ihnen der Begriff des Wirklichen hervor; das Wirkliche ist το πεπερασμενον, das durch das Begrenzende bestimmte Unbegrenzte. Dies gibt aber den Begriff der Größe (arithmetisch sowohl, als geometrisch), und sie dachten sich also das Wirkliche seinem Wesen nach unter dem Begriffe der Größe. Außerdem entging ihnen nicht, daß die wirklichen Dinge in ihrer Beziehung zu einander nach bestimmten Verhältnissen geordnet sind.

9. Die zwei Haupt- und Grundbegriffe also, unter welchen die Pythagoräer sich die wirklichen Dinge dachten, sind die der Größe und des Verhältnisses. Nun vereinigt aber die Zahl beides in sich, Größe und Verhältniß. Folglich lag es für sie nahe, den Begriff der Zahl, und überhaupt arithmetische Ausdrücke und Formeln in die Philosophie herüberzunehmen, und mit denselben philosophisch zu operiren, indem sie metaphysische und physikalische Begriffe mit Zahlen auf arithmetische Weise ausdrückten. Es lag ihnen das um so näher und interessirte sie um so mehr, als sie mit dem Studium der Arithmetik und der Mathematik überhaupt ganz besonders sich beschäftigten [1]).

10. Auf diese Anschauungsweise sich stützend, betrachteten nun die Pythagoräer die Welt als ein in sich geordnetes, harmonisches Ganzes und nannten sie demgemäß Kosmos, ein Wort, welches sie zur Bezeichnung der Welt als Ganzes zuerst gebraucht haben sollen. Die Welt besteht nach ihrer Lehre aus zehn Weltkörpern — dem Fixsternhimmel, den fünf Planeten, der Sonne, dem Monde, der Erde und der Gegenerde — und hat die Kugelgestalt. Den Mittelpunkt des Universums bildet das Centralfeuer. Dieses ist das beseelende und belebende Princip des Alls; in der das All durchströmenden,

---

1) Vgl. Sigwart a. a. O. S. 58 f. Wie die Pythagoräer bei solcher Operation zu Werke gingen, erhellt beispielsweise aus einigen Angaben des Aristoteles. Darnach betrachteten die Pythagoräer das Gerade (ἀρτιον) und das Ungerade (περιττον) als die Elemente der Zahlen. Die ungerade Zahl nannten sie die vollkommene, die gerade die unvollkommene; sie führten dafür mancherlei Gründe an, z. B. die ungerade Zahl sei in gewissem Sinne untheilbar, und stelle in so ferne das erste Element dar, oder: die gerade Zahl, so fern sie in zwei gleiche Theile zerlegt werden könne ohne Rest, habe zwar Anfang und Ende, aber kein Mittel, die ungerade dagegen habe Anfang, Ende und Mittel. Auf den Grund hin nun, daß die ungerade Zahl die vollkommene, die gerade dagegen die unvollkommene sei, bezeichneten sie das Ἀπειρον als gerade, das περαινον dagegen als ungerade Zahl, und das Eins dachten sie sich als die Quelle und Wurzel beider, weil es zum Geraden hinzugefügt das Ungerade, und zum Ungeraden hinzugefügt, das Gerade bedinge. — Einen besonderen Werth hatte für die Pythagoräer die Zehnzahl (δεκας), weil sie nach dem dekadischen Systeme die erste Reihe schließt, und die (heilige) τετρακτυς, d. h. die ersten vier Zahlen: 1, 2, 3, 4, weil diese durch Addition die δεκας bilden.

erleuchtenden und erwärmenden Kraft desselben gründet und besteht das Leben aller Dinge.

11. Um das Centralfeuer bewegen sich die Weltkörper, und zwar zunächst die Sonne. Sie scheidet den unvergänglichen und vergänglichen Theil der Welt; über ihr ist der unvergängliche, unter ihr der vergängliche. Um die Sonne bewegen sich dann wiederum die übrigen Himmelskörper, und zwar in harmonischen Verhältnissen. Diese Verhältnisse finden sich auch in der Musik, und darum nannten die Pythagoräer Musik und Astronomie Schwestern, gebrauchten die Leyer mit ihren nach gewissen Intervallen gestimmten Saiten als Symbol des Kosmos, und sagten, jene Verhältnisse bilden die Musik der Sphären und den Weltaccord. Da übrigens die Bewegung der Himmelskörper als eine zweckmäßige erscheint, so waren die Pythagoräer der Ansicht, selbe müsse aus einem inneren Selbsttriebe erklärt werden, und es seien daher die Weltkörper als mit Vernunft begabte Wesen anzuerkennen. Deshalb bezeichneten sie die Gestirne auch als Götter.

12. Ueber dem gesammten, nach Zahl und Maß geordneten Universum steht die göttliche Monas, der göttliche Geist. Gott ist nach den Pythagoräern die Eine, ewige, sich selbst gleiche, von Allem verschiedene Intelligenz, welche die ihr untergeordneten zwei Naturprincipien — das Unbegrenzte und die Grenze — nach mathematischen Gesetzen und Verhältnissen bestimmt, und dadurch die Welt als Kosmos hervorbringt, so aber, daß die Welt von Ewigkeit her existirt und auch in Ewigkeit fortdauert. So ist Gott der Herrscher und Führer von Allem und allein weise. Am nächsten verwandt ist ihm die feurige Natur, welche im Mittelpunkt der Welt sich befindet; das Centralfeuer wird daher von den Pythagoräern wohl auch in gewissem Sinne als Sitz Gottes betrachtet und „Wache" oder „Burg" (φυλακη, πυργος) des Zeus genannt. Als Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen fungiren die Dämonen.

13. Wenn wir nun nach diesen allgemeinen Bestimmungen auf das Besondere eingehen, so treffen wir vorerst bei den Pythagoräern eine eigenthümliche Auffassung der Natur der Körper. Sie nehmen nämlich an, daß die Körper ihrer Natur oder ihrer Substanz nach aus Punkten oder räumlichen Einheiten, die miteinander eine Zahl bilden, bestünden. Aus einer Reihe von fortlaufenden Punkten entstehe nämlich die Linie, füge man dann diese Linien wieder zusammen, so entstehe die Fläche, und setze man über eine Fläche wiederum eine Reihe von anderen Flächen auf, so ergebe das den Körper. In letzter Instanz reducire sich daher die Substanz des Körpers auf jene einfachen Punkte, welche zunächst die Linie, dann die Fläche, und endlich den Körper selbst bedingen. Was also vom mathematischen Körper gilt, das tragen die Pythagoräer ohne Weiteres auf den realen Körper über, und bestimmen darnach dessen Natur und Substanz.

14. Doch reichen nach den Pythagoräern die einfachen Punkte allein für die Erklärung der Natur der Körper noch nicht aus; man muß, sagen sie, auch noch den Begriff des Leeren zu Hilfe nehmen. Wenn man nämlich zwei einfache Punkte ohne Intervall an einander reihen wollte, so würden sie sich gegenseitig durchdringen und in Eins zusammenfallen; es würde folglich daraus keine Linie und in weiterer Folge auch kein Körper sich bilden können. Aus der Zusammensetzung des Nichtausgedehnten ent-

steht also noch nichts Ausgedehntes, wenn man nicht das Intervall dazwischen setzt. Ein solches Intervall ist aber nur möglich durch die Annahme eines Leeren, in welchem die Punkte sich befinden. Dieses Leere ist das Unbegrenzte, die Voraussetzung und das Substrat des Begrenzenden, welches die Punkte sind, die in dem Leeren mittelst der dadurch bedingten Intervallen sich aneinander reihen, und dadurch den Körper bilden. In diesem Sinne bestehen also auch die Körper, wie alle anderen Wesen aus dem Unbegrenzten und dem Begrenzenden, und sind diese die Principien seines Wesens.

15. Die menschliche Seele bezeichnen die Pythagoräer vom Standpunkte ihrer Zahlenspeculation aus als eine Zahl, die sich selbst bewegt. In das „Sichselbstbewegen" setzen sie also das Wesen des Psychischen im Gegensatze zum Körperlichen. Im Uebrigen gilt ihnen die Seele als ein Ausfluß des Centralfeuers, weshalb sie, wie dieses letztere, am Göttlichen Theil nimmt. Ihre Verbindung mit dem Leibe ist die Folge eines Abfalles; zur Strafe hiefür ist sie in einen ihrer sittlichen Beschaffenheit entsprechenden Körper versetzt worden, und wohnt daher in diesem wie in einem Gefängnisse. Die Seele stirbt nicht mit dem Leibe; sie ist unsterblich. Das jenseitige Leben ist ein Leben der Vergeltung. Die Seelen, welche der Läuterung bedürfen, müssen verschiedene thierische und menschliche Körper durchwandern (Seelenwanderung). Die unheilbaren Seelen werden in den Tartarus verstoßen.

16. Die Tugend dachten sich die Pythagoräer als Harmonie des geistigen Lebens, welche durch Beherrschung des Unvernünftigen und Unterordnung desselben unter die Vernunft gewonnen wird, und woraus dann der Gleichmuth, der innere Friede des Gemüthes hervorgeht. Diese innere Harmonie in sich herzustellen, bildet die Lebensaufgabe des Menschen. Es soll durch Streben nach wahrer Erkenntniß und durch ascetische Uebungen geschehen. Darauf waren denn auch die schon oben erwähnten Vorschriften und Lebensregeln der pythagoräischen Gemeinschaft hingerichtet, da sie sämmtlich darauf ausgingen, die Sinnlichkeit zu beherrschen und sie unter die Botmäßigkeit der Vernunft zu bringen. Musik und Gymnastik gebrauchten sie gleichfalls zur Beschwichtigung der Leidenschaft und zur Erregung vernünftiger Thatkraft.

17. Jedoch beschränkten sich die Pythagoräer nicht auf die Tugend des Individuums; auch auf die geselligen Verhältnisse dehnten sie ihre ethischen Begriffe und Lehrbestimmungen aus. Die Grundidee war auch hier Einheit, Harmonie, Begrenzung und Beherrschung des an sich Unbestimmten durch Maß und Gesetz. So erklärten sie die Anarchie als das Unbestimmte für das größte Uebel, die bürgerliche Ordnung als dasjenige, wodurch Maß und Verhältniß in das gemeinsame Leben kommt, für das Gute; innerhalb der bürgerlichen Ordnung selbst aber verwarfen sie die Volksherrschaft, und gaben einer gesetzlich gebildeten Aristokratie den Vorzug. Ohne Zweifel erblickten sie in dem δῆμος das Unbestimmte und Unvernünftige, welchem erst durch das Vernünftige Maß, Ordnung und Einheit gegeben werden müßte [1]).

---

1) Vgl. Sigwart, a. a. O. S. 62.

III. Die Eleaten.

Vorbemerkungen.

§. 17.

1. Die Eleaten standen insofern auf dem gleichen Standpunkte mit den Pythagoräern, als sie gleichfalls nicht das Werden, sondern das Sein, das Wesen der Dinge zu erforschen suchten. Sie unterscheiden sich aber von den letzteren dadurch, daß diese ihre Forschung nicht in dem Rahmen mathematischer Formeln sich bewegte, sondern daß sie vielmehr zur eigentlich methaphysischen Speculation sich zu erheben suchten. Statt jedoch das beharrliche Sein der Dinge mit dem Werden desselben zu vermitteln, stellten sie auf ihrem speculativen Standpunkte das Werden der Dinge ganz in Abrede, und gelangten so zu einem starren, abstracten Monismus. Während daher die Jonier blos das Werden der Dinge im Auge hatten, und dasselbe in dem Grade betonten, daß sie alles beharrliche und unveränderliche Sein läugneten, stellten dagegen die Eleaten das beharrliche, unveränderliche Sein der Dinge der Art in den Vordergrund, daß ihnen dadurch alles Werden als etwas Unmögliches erscheinen mußte, was sie denn auch, wenigstens auf speculativem Standpunkte, categorisch behaupteten.

2. Es ist jedoch zur richtigen Auffassung des eleatischen Monismus zu bemerken, daß die Vertreter desselben mit ihrer speculativen Alleinslehre immer zugleich eine physikalische Lehre verbanden, welche dennoch, im Widerspruche mit dem metaphysischen Princip, das Werden der Dinge aus gewissen Urstoffen, die vorausgesetzt wurden, zu erklären suchte. Während sie also auf speculativem Standpunkte alles Werden läugneten, setzten sie es doch auf physikalischem Standpunkte wieder voraus und suchten es zu erklären. Diesen Widerspruch suchten sie damit zu rechtfertigen, daß sie lehrten, die Physik beschäftige sich blos mit der Welt des Scheines, und müsse deshalb dasjenige zu erklären suchen, was die Welt des Scheines uns darbietet, und insofern sie es uns darbietet, — das Werden. Die rein speculative Forschung dagegen gehe auf das wahre Sein, das hinter dem Scheine steht, hier könne also auf den bloßen Schein nicht mehr Rücksicht genommen werden, es müsse hier das Werden, weil es nicht zum wahren Sein gehört, sondern nur in der Welt des Scheines auftritt, geläugnet werden. — Daß jedoch hiemit der Widerspruch keineswegs ausgeglichen sei, dürfte von selbst klar sein.

3. Die Hauptvertreter des eleatischen Monismus sind Xenophanes, welcher denselben in theologischer Form begründete, Parmenides, welcher ihn metaphysisch als Lehre vom Sein entwickelte, Zeno, welcher ihn dialectisch gegen die vulgäre Annahme einer Vielheit von Dingen, sowie eines Werdens und Vergehens zu vertheidigen sucht, und endlich Melissus, welcher ihn mit einiger Abschwächung der Gedankenstrenge der älteren Naturphilosophie wieder näher brachte[1]).

---

1) Ueber die Eleaten handeln: Brandis, com. Eleat., pars I, Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita, Alton.

1. Xenophanes aus Kolophon.

§. 18.

1. **Xenophanes** war zu Kolophon in Kleinasien um 569 v. Chr. geboren, und ließ sich, nachdem er als Rhapsode Hellas nach allen Richtungen durchwandert hatte, später zu Elea in Unteritalien nieder, wo er der Stifter der eleatischen Schule wurde. Von seinen Gedichten haben sich Fragmente, von den philosophischen jedoch nur wenige erhalten. Sie sind von Fülleborn (Fragmente aus den Gedichten des Xenophanes und Parmenides, in den Beiträgen zur Gesch. d. Phil., Stücke 6 und 7, Jena 1795) und von Karsten (Philosophorum graecorum veterum operum reliquiae, vol. I, 1: Xenophanis Colophonii carminum reliquiae, Amsterd. 1835), sowie von Mullach (Arist. de Melisso, Xenoph. et Gorgia disputationes cum Eleaticorum philos. fragmentis, Berol. 1845) gesammelt und edirt worden. Das hauptsächlichste philosophische Lehrgedicht des Xenophanes hat die Ueberschrift περι φυσεως[1]).

2. Von dem Grundsatze: „aus Nichts wird Nichts" ausgehend, schließt Xenophanes, daß es überhaupt kein Werden gebe. Denn sollte etwas werden, so müßte es entweder aus Nichts, oder aus Etwas werden. Aus Nichts kann es aber nicht werden, weil, wie schon gesagt, aus Nichts nichts wird; es bleibt somit nur übrig, daß es aus Etwas werde. Wird es aber aus Etwas, dann braucht es ja nicht mehr zu werden, weil es schon ist; das Werden fällt somit hier als etwas Ueberflüssiges und Unzulässiges hinweg. Folglich läßt sich ein Werden überhaupt nicht denken. Nur das Sein also ist, nicht das Werden.

3. Nun ist aber die Vielheit wieder durch das Werden bedingt; denn wo es kein Werden gibt, da kann es auch nicht Dinge geben, welche werden. Folglich gibt es, wie kein Werden, so auch keine Vielheit von Dingen. Wie nur das Sein, nicht das Werden ist, so gibt es auch nur **Ein** Sein, nicht eine Vielheit von seienden Dingen. Daher der Hauptlehrsatz des Xenophanes: **Alles ist Eins und Eins ist Alles.** Dieses Alleins ist in sich ungetheilt und untheilbar, ewig und unveränderlich, durchaus sich selbst gleich, wie eine Kugel.

4. Dieses Eine Sein nun bezeichnet Xenophanes als **vernünftig**, und nennt es **Gott**. Gott ist also das Eine in sich ruhende, sich selbst stets

---

1813; Rosenberg, de El. phil. primordiis, Ber. 1829; Gladisch, die Eleaten und die Indier, Pos. 1844; u. A. m.

1) Ueber Xenophanes schrieben: W. Cousin, Xénophane, fondateur de l'école d'Elée (nouv. fragmens phil. Paris 1828); Reinhold, de genuina Xenophanis disciplina, Jena 1847; Ph. Bergk, commentatio de Arist. libello de Xenophane, Zenone et Gorgia, Marburg 1843; Conr. Vermehrer, Die Autorschaft der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift de Xenoph. Zen. et Gorg. Jen. 1861 u. A. m. (Letztere Schrift ist von einem späteren Aristoteliker.)

gleiche Sein, das alles Werden, alle Vielheit und alle Veränderung ausschließt, vollkommen in sich, ganz Hören, Sehen und Denken, ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denkkraft. Von diesem Standpunkte aus bekämpft Xenophanes mit aller Entschiedenheit den Polytheismus, so wie die anthropomorphistischen und anthropopathischen Göttervorstellungen des Homer und Hesiod und vertheidigt die Lehre von der Einen allwaltenden Gottheit.

5. In der Physik stellt sich Xenophanes auf den Standpunkt der Erfahrungserkenntniß, die er jedoch als bloße Meinung bezeichnet, weshalb sie nicht als ganz sicher betrachtet werden könne. Er nimmt Wasser und Erde als die Grundelemente an, aus welchen alles Körperliche durch einen natürlichen Proceß geworden sei. Als Princip des Lebens gilt ihm ein ätherischer Hauch von feuriger Natur. Die Erde erstreckt sich nach Unten, die Luft nach Oben unbegrenzt weit hin. Die Gestirne sind feurige Wolken. Das Meer hat einst das gegenwärtige Land bedeckt, wie die Versteinerungen von Seethieren auf Bergen beweisen. Es ist daher ein periodischer Wechsel zwischen Mischung und Sonderung von Erde und Wasser anzunehmen.

2. Parmenides aus Elea.

§. 19.

1. Parmenides, von Aristoteles (Met. 1, 5) als Schüler des Xenophanes bezeichnet, wurde gegen 515—510 v. Chr. zu Elea geboren, so daß also seine Jugend in die Zeit des Alters des Xenophanes fällt. Im Anschluß an Xenophanes hat er das metaphysische Princip des Eleatismus vollständig formulirt, so zwar, daß er den Monismus zum vollkommenen Idealismus steigerte. Auf die Gesetzgebung und Sitte seiner Vaterstadt soll Parmenides wohlthätig eingewirkt haben; seinem sittlichen Charakter und seiner Philosophie zollt Plato große Achtung. Seine hauptsächlichste Schrift ist ein Lehrgedicht περι φυσεως, wovon sich Bruchstücke bei Sext. Empir. adv. Math. 7, 111, bei Diogenes Laertius, 9, 22; bei Proklus zu Plato's Timäus, und bei Simplicius zu Arist. Physik u. s. w. finden[1]).

2. Die speculative Lehre des Parmenides läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

a) Nur das Sein ist; das Nichtsein ist nicht; und darum gibt es auch kein Werden. Wie könnte auch das Seiende werden? Es kann weder aus dem Nichtseienden geworden sein, da dieses keine Existenz hat, noch aus dem Seienden, da es ja selbst das Seiende ist.

b) Das Sein ist schlechthin Eins; außer der Einheit des Seins ist durchaus Nichts; folglich ist auch die vermeintliche Vielheit und der dadurch bedingte Wechsel der Dinge ein nichtiger Schein.

c) Das Sein ist ewig und unveränderlich, unentstanden, ungeboren und

---

1) Ueber Parmenides schrieben: E. F. Appelt, Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jen. 1866; Th. Vatke, Parmenidis Veliensis doctrina qualis fuerit, Ber. 1864; u. A. m.

unbeweglich und nur durch sich selbst begrenzt; es existirt in der Gestalt einer einheitlichen und ewigen, schön abgerundeten Kugel, deren Raum es continuirlich erfüllt.

d) Das Sein ist aber nicht etwas anderes, als das Denken, in welchem es gedacht wird. Der Gedanke selbst ist seiend. Sein und Begriff des Seins fallen in Eins zusammen. In diesem Sinne ist alles Sein mit Vernunft erfüllt und durchdringt die Vernunft Alles.

e) Die Wahrheit der Erkenntniß liegt daher nur im Denken. Wie nur das Seiende denkbar ist, so ist auch nur das Denkbare und Gedachte seiend. Die Sinne führen uns keine Wahrheit zu. Sie trügen nur, und gerade dieser Sinnentrug ist es, welcher die Menschen verführt zu der Meinung und zu dem trügerischen Schmuck der Rede von den vielen und wechselnden Dingen, von Wechsel und Ortsveränderung u. s. w.

3. In der Physik sucht Parmenides die Welt des Scheines, die auf dem Standpunkte des Denkens gar nicht seiend ist, dennoch hypothetisch zu erklären. Er geht zu diesem Zwecke von zwei einander entgegengesetzten Principien aus, „die innerhalb der Sphäre der Erscheinungen ein Verhältniß zu einander haben, demjenigen ähnlich, welches zwischen dem Sein und Nichtsein besteht, nämlich Licht und Nacht, woran sich der Gegensatz von Warm und Kalt, Feuer und Erde anschließt.“ Auf den verschiedenen Mischungsverhältnissen dieser Principien oder Elemente beruht die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge in der Welt des Scheines. Die in diesem Processe wirksame Kraft ist der Eros, unter den Göttern der zuerst gewordene. Die Seele ist eine Mischung der vier Elemente.

3. Zeno aus Elea.

§. 20.

1. Zeno ward gegen 490—485 v. Chr. geboren, und war des Parmenides Schüler und Freund. Er soll sich an den ethisch-politischen Bestrebungen des letzteren betheiligt haben; aber bei einem verunglückten Unternehmen gegen den Tyrannen Nearch ergriffen worden und unter standhaft erduldeten Martern gestorben sein. In philosophischer Beziehung ging seine Tendenz dahin, den parmenideisch-idealistischen Monismus dialectisch zu begründen und zu vertheidigen, indem er durch mehrere „Beweise“ darzuthun suchte, daß die Annahme, es sei ein Vieles und Wechselndes, eine Bewegung oder Raum, zu unlösbaren Widersprüchen führe [1]).

2. Die hauptsächlichsten dieser Beweise nun, durch welche Zeno den parmenideischen Monismus dialectisch auf indirectem Wege zu begründen suchte, sind folgende:

---

1) „Im „Parmenides“ des Plato wird eine in Prosa verfaßte Schrift (συγγραμμα) des Zeno erwähnt, welche in mehrere Argumentationsreihen (Λογοι) zerfiel, deren jede mehrere Voraussetzungen (ὑποθεσεις) aufstellte, um dieselben in's Absurde zu führen, und so indirect die Lehre von dem Einen Sein zu beweisen. Wohl um dieser indirecten Beweisführung wegen hat Aristoteles den Zeno als den Urheber der Dialectik bezeichnet.“

a) Gegen die Wirklichkeit der Bewegung argumentirt er also: (bei Aristoteles, Phys. 6, 2. 9.)

α) Die Bewegung kann nicht beginnen, weil der Körper nicht an einen andern Ort gelangen kann, ohne zuvor eine unbegrenzte Zahl von Zwischenorten durchlaufen zu haben. Denn das Bewegte muß immer zuerst die Hälfte des Raumes zurücklegen, ehe es das Ziel erreichen kann, und so in's Unendliche.

β) Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, weil dieselbe immer, so oft er an ihren bisherigen Ort gelangt ist, diesen schon wieder verlassen hat.

γ) Der fliegende Pfeil ruht zugleich; denn er ist in jedem Momente nur an Einem Ort, jetzt in diesem, jetzt im andern, aber immer, so lange er in diesen Räumen ist, ruht er in ihnen.

δ) Der halbe Zeitabschnitt ist gleich dem ganzen; denn der nämliche Punkt durchläuft mit ungleicher Geschwindigkeit einen gleichen Weg, das eine Mal in dem halben Zeitabschnitt, das andere Mal in dem ganzen.

Da nun diese Widersprüche unlösbar sind, so folgt, daß es überhaupt keine Bewegung geben könne, und daß dasjenige, was man Bewegung nennt, nur Schein sei [1]).

b) Gegen die Realität des Raumes ferner argumentirt Zeno (bei. Arist. Phys. 4, 3.) also: Wenn das Seiende in einem Raume wäre, so müßte der Raum selbst wieder in einem anderen Raume sein, und so fort in's Unendliche. Da dies nun aber unmöglich ist, so folgt, daß der Raum selbst nicht ist, da er ja nicht in einem andern Raume sein kann.

c) Gegen die Vielheit der Dinge bringt Zeno folgende Beweise (bei Simplic. in phys. Arist. fol. 30, 6.) vor:

α) Gäbe es eine Vielheit von Dingen, so müßten diese zu gleicher Zeit begrenzt und unbegrenzt an Zahl sein. Sie müßten von begrenzter Zahl sein; denn die vielen Dinge sind nothwendig so viele, als sie sind, und weder mehr noch weniger als sie sind; wenn sie aber so viele sind, als sie sind, dann sind sie von bestimmter, begrenzter Zahl. Sie müßten aber doch wiederum zugleich unbegrenzt an Zahl sein; denn wenn viele Dinge sind, so müssen immer andere Dinge zwischen den Dingen sein, und zwischen diesen wieder andere, und so fort in's Unendliche. Die Annahme einer Vielheit von Dingen involvirt somit einen Widerspruch der unlösbar ist.

β) Ferner, wenn Vieles wäre, so müßte jedes der vielen Dinge zugleich unendlich groß und unendlich klein sein. Denn jedes Ding hätte eine Größe. Eine Größe ist aber nur dadurch möglich, daß ein Theil derselben von dem andern absteht. Da nun dies ein Trennendes voraussetzt, das Trennende aber auch wieder eine Größe hat, und daher wiederum durch ein anderes Trennendes von dem Getrennten getrennt sein muß, und so fort in's Unendliche: so folgt daraus, daß jedes Ding unendlich groß sein müsse, weil es aus unendlich vielen Theilen, von denen jeder eine Größe hat, besteht. — Hinwiederum aber muß aus diesen Prämissen ebenso geschlossen werden, daß jedes Ding unendlich klein sei. Denn wenn die Theile eines Dinges unendlich viele sind, so sind sie eo ipso auch unendlich klein. Eine Vielheit unendlich kleiner Theile kann aber nur wiederum ein unendlich Kleines geben, denn wenn alle Theile unendlich klein sind, dann muß auch das Ganze unendlich klein sein. Also auch von diesem Standpunkte aus führt die Annahme eines Vielen auf einen unlösbaren Widerspruch.

---

1) C. H. E. Lohse, De argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit, Halis 1794; Ch. L. Gerling, De Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus, Marb. 1825.

d) Gegen die Wahrheit der Sinneswahrnehmung überhaupt endlich richtet Zeno folgende Argumentation: Bringt ein fallender Kornhaufe ein Geräusch hervor, so müßte auch jedes einzelne Korn und jeder kleinste Theil eines Kornes noch ein Geräusch hervorbringen. Ist Letzteres nicht der Fall, so kann auch der ganze Kornhaufe, dessen Wirkung nur die Summe der Wirkungen seiner Theile ist, kein Geräusch hervorbringen. Wir haben also auch hier wiederum einen Widerspruch, der nicht zu lösen ist, so lange man an der Wahrheit einer Sinneswahrnehmung festhält.

3. In der Physik stimmt Zeno mit den übrigen Eleaten im Wesentlichen überein. Er nimmt vier Elemente an, das Warme und das Kalte, das Trockene und das Nasse, worin man die Eigenschaften der gewöhnlichen vier Elemente wiedererkennt; außerdem eine bewegende Kraft welche Alles regiert, die Nothwendigkeit, deren Arten Zwist und Liebe sind. Von der Seele lehrt er, wie Parmenides, sie sei eine Mischung der vier Elemente, so daß zwar ein Uebergewicht unter diesen in ihr stattfinden könne, aber nicht der gänzliche Mangel des einen oder des andern. In dem Uebergewichte des reinen Elementes gegen die unreinen scheint er die Reinheit und Göttlichkeit der Seele gesucht zu haben.

4. Melissus aus Samos.

§. 21.

1. Melissus, von der Insel Samos stammend, lebte in seinem Vaterlande in bedeutenden Staatsgeschäften, und besiegte als Anführer die Flotte der Athener in einem Seetreffen (440 v. Chr.). Bei Simplicius finden sich mehrere Fragmente einer Schrift des Melissus „περι του ὀντος“ oder „περι φυσεως.“ Seine Tendenz geht dahin, die Wahrheit des eleatischen Monismus nicht so fast durch indirecte, wie Zeno, sondern durch directe Beweisführung zu begründen, gegenüber dem Jonismus. „Er setzt jedoch die Einheit mehr in die Continuität der Substanz, als in die begriffliche Einheit des Seins.“

2. Das Seiende ist, sagt Melissus, denn wäre es nicht, dann wäre es ja unmöglich, von ihm zu sprechen. Es kann aber nicht geworden sein; denn geworden könnte es ja nur sein entweder aus einem Seienden oder aus einem Nichtseienden. Aber aus Nichtseiendem kann Nichts werden, und aus Seiendem kann nicht das Seiende überhaupt geworden sein, weil dann ja schon Seiendes da war und nicht erst ward. Ebensowenig kann das Seiende untergehen, da es weder zu Nichtseiendem werden kann, noch, wenn es wiederum zu Seiendem würde, untergegangen wäre. Das Seiende ist also ewig. Daraus folgen aber wiederum folgende wesentliche Bestimmungen des Seienden:

a) Das Seiende ist unendlich. Denn weil ewig, hat es keinen Anfang und kein Ende; was aber weder Anfang noch Ende hat, ist unendlich.

b) Das Seiende ist Eins. Denn zwei oder mehrere Seiende würden einander begrenzen: Das Seiende aber ist als solches unbegrenzt, unendlich.

c) Das Seiende ist unbewegt. Denn die Bewegung setzt ein Leeres voraus, in welchem sie sich vollzieht; ein solches aber existirt nicht; denn es wäre ein Nichtseiendes, und das Nichtseiende ist nicht wirklich.

d) Das Seiende ist unveränderlich; denn für's Erste würde jede Veränderung das Seiende zu einer Mehrheit machen und für's Zweite müßte bei einer Veränderung Seiendes vergehen und Nichtseiendes werden, während doch das Seiende ewig ist und Nichtseiendes nicht existiren kann.

e) Das Seiende ist zwar unendlich ausgedehnt, aber es ist doch einfach und untheilbar, eben weil es Eins und unveränderlich ist. Das Seiende ist daher auch kein Körper; denn jeder Körper ist theilbar.

3. Was wir also sehen, hören, empfinden, ist nicht das wahre Sein: denn sonst müßte es auch die oben angeführten Eigenschaften haben. Die Vielheit der Dinge, Bewegung, Veränderung u. s. w. ist mithin nur Schein, nicht Wirklichkeit. — In der Physik weicht Melissus im Wesentlichen von seinen Vorgängern nicht ab.

IV. Die jüngeren Naturphilosophen.

Die jüngeren Naturphilosophen setzen an die Stelle der altjonischen dynamischen Philosophie die mechanische Naturansicht; der hylozoistische Gedanke verschwindet. Doch während die einen bei dem starren Mechanismus einfach stehen blieben, und damit die Naturphilosophie zum puren Materialismus herabsetzten, erhoben sich die anderen zu einer dualistischen Weltanschauung, und repräsentiren hiemit einen großen Fortschritt des philosophischen Gedankens.

Zu den jüngeren Naturphilosophen sind zu rechnen: Empedokles aus Agrigent, Leucippus und Demokritus aus Abdera, und Anaxagoras aus Clazomenä, an welche sich noch Arkesilaos der Physiker anschließt.

1. Empedokles aus Agrigent.

§. 22.

1. Empedokles war (nicht lange nach 500 v. Chr.) zu Agrigent geboren. Seine Familie gehörte der demokratischen Partei an, für welche auch Empedokles gleich seinem Vater Meton erfolgreich wirkte. Durch griechische Städte in Sicilien und Italien zog er als Arzt, Sühnepriester, Redner und Wunderthäter umher; er selbst schrieb sich magische Künste zu. Was seine Schriften betrifft, so wissen wir mit Gewißheit nur von zwei Schriften, die er verfaßt hat, nämlich: Περι φυσεως und Καθαρμοι (Diog. Laert. 7, 77). Fragmente der erstern Schrift sind noch vorhanden[1]).

2. Empedokles nahm nicht, wie die älteren Jonier, einen einheitlichen Urstoff aller Dinge an, sondern setzte vielmehr als das Ursprüngliche eine Mischung der vier Elemente: der Erde, des Wassers, der Luft und des Feuers. Diese Mischung gilt ihm als die Causa materialis aller natürlichen Dinge. Demnach beruht ihm denn auch das Werden und Vergehen nicht in altjonischer Weise auf Verdichtung und Verdünnung, sondern er erklärt es vielmehr in rein mechanischer Weise als eine Entmischung und Wiedermischung

1) Ueber Empedokles schrieben: Lommatzsch, Die Weisheit des Empedokles, Berl. 1830; E. F. Appelt, Parmenidis et Empedoclis doctrina, Jenae 1856; Panzerbieter, Beiträge zur Kritik und Erläuterung des Empedokles, Meiningen 1844; W. Hollenberg, Empedoclea, Berl. 1853; u. A. m.

jener ursprünglichen Elemente oder „Wurzeln" aller Dinge. Um aber für diese Entmischung und Wiedermischung einen hinreichenden Grund zu gewinnen, setzt er der genannten Causa materialis zwei wirkende Kräfte zur Seite, die er mythisch als Liebe und Haß (φιλοτης και νεικος) bezeichnet, und von denen er den Haß als das trennende, entmischende, die Liebe dagegen als das einigende, wiedermischende Princip betrachtet.

3. Dieses vorausgesetzt, erklärt er dann den Proceß der Weltentstehung in folgender Weise:

a) Ursprünglich waren die vier Elemente sämmtlich untereinander gemischt und zu einem Alles in sich befassenden Σφαιρος verbunden, in welchem die Liebe allein herrschte, der Haß dagegen machtlos war. Dieser Sphairos ist somit zu denken als eine unsterbliche, vollkommene, selige Einheit in ewiger Ruhe, als ein „εὐδαιμονεστατος θεος". Da drang aber der Haß von der Peripherie her in den Sphairos ein, und indem er das Uebergewicht über die Liebe erhielt, wurden die Elemente entmischt, und traten gesondert aus dem Sphairos heraus. Nach dieser Sonderung aber trat die Liebe wieder hervor, wirkte dem Hasse entgegen, und verband das Getrennte wieder. So entstand jene Mischung der Elemente, wie sie uns in der Welt entgegentritt; es entstanden die besonderen Wesen des Universums, in welchen die mannigfaltigste Mischung der Elemente zu Tage tritt. Das ist der Proceß der Weltentstehung. Ueber ihm waltet die Nothwendigkeit, die von Empedokles als eine Göttin dargestellt wird, die in der Mitte des Alls sitzt und von dort aus ihre Wirksamkeit verbreitet.

b) Das erste Product des Weltbildungsprocesses ist der Himmel mit seinen leuchtenden Körpern, auf dessen Entstehung die Bildung der Erde und endlich jene der organischen Welt folgte. Aber auch die organischen Körper sind nur in allmähligem Fortschreiten entstanden, indem die Naturkräfte von unvollkommenen zu vollkommenen Bildungen fortgingen. So entstanden zuerst einzelne Glieder, Köpfe ohne Hälse, Füße ohne Rumpf; dann unvollkommene Zusammensetzungen, Wesen, die halb einem Ochsen, halb einem Menschen glichen; zuletzt die vollkommen ausgebildeten lebenden Wesen, die nun nicht nur für sich fortbestehen, sondern auch ihr Geschlecht fortpflanzen können — Alles eine Folge von der den stets entgegenwirkenden Haß allmählig überwältigenden Liebe.

c) Während also in dem göttlichen Sphairos ewige, selige Ruhe ist, kämpfen in der Welt, dem Kosmos, stets Liebe und Haß miteinander; sie ist daher in beständiger Bewegung, und das in ihr Daseiende in einem steten Wechsel des Entstehens und Vergehens; auch findet sich in ihr Gutes und Böses, Schönes und Häßliches, Ordnung und Unordnung neben einander, ja es ist des Bösen und Häßlichen mehr, als des Guten und Schönen. Zuletzt aber wird die Liebe doch vollkommen obsiegen über den Haß, und dann werden die besonderen Weltdinge in ihrer Besonderheit wieder aufgehoben, und Alles kehrt in die ursprüngliche Einheit, in den Sphairos zurück. Nicht als ob dann Alles für alle Ewigkeit abgeschlossen wäre. Es erhebt sich viel-

mehr später der Haß wiederum in dem göttlichen Sphairos und führt eine neue Weltgestaltung herbei, und das geht fort in's Unendliche.

4. Das sind die allgemeinen philosophischen Lehrsätze des Empedokles. Was das Besondere betrifft, so ist hierüber noch Folgendes zu bemerken:

a) Die menschliche Seele ist nach Empedokles gleichfalls eine Mischung der vier Elemente, wozu noch Liebe und Haß als bewegende Kräfte kommen. Gleiches nämlich kann nur durch Gleiches erkannt werden. Da nun die Seele alle Elemente erkennt, so muß sie auch die „Wurzeln" aller Dinge — die vier Elemente — in ihrem Wesen vereinigen; sonst könnte sie selbe nicht erkennen. Die Sinneswahrnehmung ist durch „Ausflüsse" aus den Dingen (ἀποῤῥοαι), die in unsere Sinne eindringen, bedingt. Beim Sehen z. B. findet ein doppeltes Ausströmen statt: theils nämlich gehen Ausflüsse von den sichtbaren Dingen zum Auge hin, theils treten durch die Poren des Auges Ausflüsse des inneren Feuers und Wassers hervor, und indem beide zusammentreffen, entsteht das Wahrnehmungsbild.

b) Die Gottheit bezeichnet Empedokles als den sich selbst genügenden seligen Geist. Sie verhält sich zur Welt wie die Einheit zur Vielheit, wie die Liebe zur Entzweiung. Es scheinen ihm also die Begriffe von Gott und von der alles einigenden kosmischen Kraft der Liebe in Eins zusammenzufallen. „Gott erkennt nach Empedokles nur sich selbst als die Einheit und Liebe, keineswegs aber das Gegentheil. Denn außer allem Widerstreit seiend und wohnend, vermag das ihm Ungleiche, das Leben im Streite, das Böse, sowie die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge ihn nicht zu beunruhigen." Da Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann, so ist eine Erkenntniß Gottes von unserer Seite nur dadurch möglich, daß in unserer Seele außer den vier Elementen auch etwas Göttliches ist. Das ist die Vernunft.

c) Die in der Lehre des Empedokles enthaltenen ethischen Ansichten reichen nicht über die Zurückführung der sittlichen Begriffe von Gut und Bös auf den Gegensatz der kosmischen Kräfte hinaus. „Wie in der physischen Welt das Besondere durch die Scheidung aus der Einheit des Sphairos hervortritt, so ist in der moralischen Welt das Böse der Abfall von Gott, die Entfernung von dessen Freundschaft und von der Harmonie mit seinem Wesen." Auch die Existenz der Menschenseele in der Welt beruht auf einem solchen Abfall von Gott. Ihr irdisches Dasein ist eine Trennung von dem Sphairos, darum unselig und elend. Durch ein gutes, heiliges Leben, durch Reinigung von allem Bösen, Häßlichen und Unordentlichen gelangt sie wiederum zur Vereinigung mit der ewigen, seligen Einheit im göttlichen Sphairos. Führt sie dagegen ein sittlich tadelnswerthes Leben, dann wartet ihrer die Seelenwanderung.

2. Anaxagoras aus Clazomenä.

§. 23.

1. Während Empedokles die vier Elemente als die Urbestandtheile aller Dinge betrachtet und die Entstehung der letzteren in mechanischer Weise auf Entmischung und Wiedermischung jener Elemente zurückführt, ist dagegen Anaxagoras der Ansicht, daß als das Ursprüngliche eine unendliche Menge von Urstoffen angenommen werden müsse, die mit einander theils gleichartig, theils ungleichartig seien, und daß das Werden und Vergehen der Dinge aus einer Entmischung und Wiedermischung dieser unendlich vielen Urstoffe zu erklären sei, welcher Proceß jedoch nur in Gang gesetzt werden könne durch einen

über jenen Urstoffen stehenden Geist (νους). Dadurch weist er den alten jonischen Hylozoismus ab, und schreitet zum Dualismus fort — ein hochbedeutsamer Fortschritt [1]).

2. Anaxagoras war aus angesehenem Geschlechte zu Clazomenä in Kleinasien (um 500 v. Chr.) geboren, begab sich aber später nach Athen, und lebte dort lange Zeit als Freund des Euripides und Perikles, bis er, von den politischen Gegnern des letzteren auf Grund seiner philosophischen Ansichten der Gottlosigkeit angeklagt, sich genöthigt fand, den Folgen der Anklage durch Auswanderung nach Lampsakus sich zu entziehen, wo er nicht lange hernach gestorben sein soll. Er hat eine Schrift περι φυσεως geschrieben, welche von Plato (Phaed. p. 97) und Anderen erwähnt wird. Nach dem Zeugnisse der Alten war er ein Mann von ernsten, strengen Grundsätzen und erhabener Denkart.

3. Nach Anaxagoras gibt es Körper, welche aus gleichartigen Bestandtheilen bestehen, wie z. B. die Steine; aber auch Körper, deren Bestandtheile ungleichartig sind, wie z. B. die organischen Körper, welche aus Blut, Fleisch, Knochen u. s. w. zusammengesetzt sind. Die ersteren bezeichnet er als ὁμοιομερη — Homoiomerien — die letzteren dagegen als ἀνομοιομερη — Anomoiomerien. Diese Bezeichnung ging dann nachträglich auf die (gleichartigen und ungleichartigen) Bestandtheile über, aus welchen die gedachten Körper bestehen, und wurden daher auch diese (doch wahrscheinlich erst von Aristoteles) Homoiomerien und Anomoiomerien genannt. Sie lassen sich wieder theilen in kleinste Bestandtheile, und diese letzteren sind der Zahl nach unendlich.

4. Alle diese kleinsten Bestandtheile nun, welche theils gleichartig, theils ungleichartig sind, sind nach Anaxagoras etwas Ursprüngliches. Denn, sagt er, aus Nichts wird Nichts; Alles also, was entsteht, muß aus einem ursprünglich schon Vorhandenen entstehen. Dieses ursprünglich Vorhandene aber sind jene kleinsten Bestandtheile, die Homoiomerien und Anomoiomerien. Was wir also Werden und Vergehen nennen, beruht lediglich auf einer Verbindung (συγκρισις) und auf einer Trennung (διακρισις) jener ursprünglich schon vorhandenen Bestandtheile. Diese sind daher als die Urgründe oder als die „Samen" (σπερματα) aller Dinge zu betrachten. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die Naturanschauung des Anaxagoras, wie die des Empedokles als eine mechanische.

5. Dieses vorausgesetzt erklärt nun Anaxagoras den Proceß der Weltentstehung in folgender Weise:

a) Ursprünglich waren die Urbestandtheile oder „Samen" der Dinge in

---

1) Ueber Anaxagoras schrieben: F. A. Carus, de Anax. cosmotheologiae fontibus, Leipz. 1797; J. F. Hemten, Anax. Claz. Goetting. 1821; F. J. Clemens, de philosophia Anax. Claz. Pier 1839; Fr. Breyer, Die Philosophie des Anaxagoras nach Aristoteles, Berl. 1840; C. M. Zévort, diss. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore, Par. 1848; Hoffmann, Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Plato, Würzb. 1860, u. A. m.

durchgängiger Mischung mit einander verbunden, so daß keiner dieser Bestandtheile nach seiner eigenthümlichen Qualität hervortreten konnte. Damit also die verschiedenen Dinge entstünden, mußte es vorerst zu einer Entmischung jener Urbestandtheile kommen, und dann mußten selbe in verschiedener Weise mit einander verbunden werden, einestheils zu gleichtheiligen, und andererseits zu ungleichtheiligen Körpern.

b) Das Princip dieses Entmischungs- und Verbindungsprocesses kann aber nicht in jenen materiellen Urbestandtheilen selbst liegen; denn diese, weil materiell, trennen und verbinden sich nicht von selbst. Es muß vielmehr eine Ursache angenommen werden, welche über dem Stoffe steht, und durch ihre Einwirkung auf den letzteren den Proceß jener Entmischung und Verbindung in Gang setzt. Und da Alles in der Welt zweckmäßig gebildet und geordnet ist, Zweck und Ordnung aber ohne Voraussetzung einer Vernunft nicht denkbar sind, so muß jene über dem Stoffe stehende wirkende Ursache als Geist (νοῦς) aufgefaßt werden.

c) Wir haben also hier ein doppeltes Princip der Weltentstehung: Das materielle, als Mischung aller Samen der Dinge, und das wirkende, als Geist (νοῦς) gedacht — daher Dualismus. Der Geist unterscheidet sich nach der Auffassung des Anaxagoras von dem materiellen Wesen durch Einfachheit, Selbstständigkeit, Wissen und Obmacht über den Stoff. Alles Andere ist vermischt mit Theilen von Anderem; der Geist aber ist rein, nicht mit Anderem verflochten und nur sich selbst unterworfen, das feinste aller Wesen.

6. Als das die Weltentstehung Vermittelnde erscheint die Bewegung. Nachdem die ursprüngliche Materie unendliche Zeit hindurch geruht, wird sie von dem göttlichen Geiste in Bewegung gesetzt, und durch diese Bewegung geht aus dem ursprünglichen Chaos die geordnete Welt hervor. Die Bewegung ist eine kreisförmige, schwingende; der Umschwung wurde von dem Geiste zuvörderst an einem einzelnen Punkte bewirkt; in diesen Umschwung wurden dann allmählig immer größere Massen hineingezogen, und noch immerfort verbreitet sich diese Bewegung weiter in dem unendlichen Stoffe. Ueberall aber ist diese Bewegung eine zweckmäßige, und daher ist Alles in der Welt nach Zwecken gebildet und geordnet; es gibt keine εἱμαρμένη und keine τύχη, — keine blinde Nothwendigkeit und keinen Zufall [1]).

7. In Folge der schwingenden Bewegung „wurden aus der Urmasse Luft und Aether ausgeschieden und erfüllten Alles — einen leeren Raum gibt es nicht — es traten die Gegensätze des Lockern und Dichten, des Kalten und Warmen, des Hellen und Dunkeln, des Feuchten und Trockenen auseinander, indem das Dichte, Kalte,

---

1) Es ist jedoch zu bemerken, daß Anaxagoras dieses Princip der Zweckmäßigkeit im Einzelnen anzuwenden und durchzuführen vermeidet. Er sucht die Erscheinungen fast immer aus natürlichen (physischen) Ursachen zu erklären, ohne auf den zwecksetzenden, göttlichen Geist zu rekurriren — ein Verfahren, worüber er schon von Plato und Aristoteles getadelt wird. Aristoteles wirft ihm (Met. 1, 4) vor, daß er den Νοῦς nur als Maschinengott, als Lückenbüßer gebrauche, der blos dann eintreten müsse, wenn er (Anaxagoras) eine Erscheinung aus natürlichen Ursachen zu erklären außer Stande sei.

Dunkle und Feuchte in jene Regionen sich niedersenkte, wo jetzt die Erde ist, das Entgegengesetzte dagegen in die Region des Aethers aufstieg. Hier bildeten sich feste, steinartige Massen, welche geordnet und durch die Gewalt der kreisförmigen Bewegung in Glut versetzt, zu Gestirnen wurden, während nach Unten der Niederschlag allmählig zur Erde und zu Steinen erstarrte." Die Erde ruht in der Mitte der Welt als flache Walze, von der Luft getragen. Pflanzen und Thiere sind entstanden, indem die Erde, so lange sie noch feucht und schwammig war, von den in der Luft enthaltenen Keimen befruchtet wurde und dann diese Keime in der Erde durch Einwirkung der himmlischen Wärme zur Entwickelung kamen. Nicht blos die Thiere, sondern auch die Pflanzen sind beseelt; sie trauern und freuen sich.

8. Unsere Sinne empfinden die Dinge nicht durch Gleichartiges, sondern durch Ungleichartiges, z. B. Wärme durch Kälte; was mit uns gleich warm ist, macht keinen Eindruck auf uns. Uebrigens sind die Sinne zu schwach, um die Wahrheit zu erkennen; sie unterscheiden nicht genügend die Bestandtheile der Dinge. Der Geist erkennt die Objekte. Alles ist erkannt von der göttlichen Vernunft. Die höchste Befriedigung liegt in der denkenden Erkenntniß des Weltalls. Alles Gute, Rechte und Schöne ist auf den Geist zurückzuführen, während das Uebel und das Böse aus der Materie sich ableitet.

9. Neben Anaxagoras sind noch zu nennen Hermotimos aus Clazomenä, welchem die gleiche Lehre von dem weltordnenden Geiste, wie sie Anaxagoras vertrat, zugeschrieben wird (nach Einigen soll er des Anaxagoras Lehrer gewesen sein); und Archelaos der Physiker (aus Milet, nach Anderen aus Athen), ein Schüler des Anaxagoras, welcher das ursprüngliche Gemisch aller Stoffe der Luft gleich gesetzt und den Gegensatz zwischen Geist und Materie wieder abgeschwächt zu haben scheint. Auch Metrodorus aus Lampsakos war ein Schüler des Anaxagoras.

3. Die Atomisten.

Leucippus und Demokritus.

§. 24.

1. Im Gegensatze zu Anaxagoras leugneten die Atomisten Leucippus und Demokritus jede außer- und überstoffliche Kraft, und blieben bei der Materie allein stehen. Diese dachten sie aber nicht nach Art des Anaxagoras als eine Summe von gleichartigen und ungleichartigen kleinsten Bestandtheilen, sondern sie betrachteten sie sämmtlich als gleichartig, und nannten sie Atome. Aus diesen Atomen ist durch Vermittelung einer rein mechanischen und ursachslosen Bewegung die Welt entstanden. Die Atomisten stehen somit auf dem Standpunkte eines rein mechanischen Materialismus[1]).

2. Von dem Alter und den Lebensverhältnissen des Leucippus wissen wir wenig Bestimmtes, nicht einmal, ob er von Abdera oder von Milet oder

---

1) Ueber die Atomisten schrieben: Papencordt, De atomicorum doctrina. Ber. 1832; Fried. Heimsoeth, Democriti de anima doctrina; Mullach, quaestionum Democritearum spec. I—II, Berl. 1835—42; Johnson, der Sensualismus des Demokritos und seiner Vorgänger, mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie, Plauen 1869; u. A. m.

von Elea war. Sein Schüler Demokrit war (um 460) zu Abdera geboren. Aus Wißbegierde soll er ausgedehnte Reisen, auch nach Aegypten und dem Orient gemacht haben. Er verfaßte zahlreiche Schriften, worunter Μέγας Διάκοσμος die berühmteste war.

3. Nach Aristoteles (Met. 1, 4.) nahmen die Atomisten zwei Grundprincipien alles Werdens an, das Leere (κενόν) und das Volle (πλῆρες), indem sie jenes als Nichtseiendes (μὴ ὄν), dieses dagegen als das Seiende (ὄν) bezeichneten, und daher den Satz aufstellten, es existire sowohl das Seiende, als auch das Nichtseiende. Frägt man aber um die nähere Bestimmung dieser beiden Begriffe, so gilt ihnen das Leere als unendlicher Raum, das Volle dagegen als eine unendliche Zahl von Atomen, welche in jenem Raume enthalten sind. Mit diesen beiden Principien glaubten sie für die Erklärung der Weltentstehung auszureichen[1]).

4. Unter den Atomen verstehen die Atomisten die kleinsten nicht mehr theilbaren Theile, aus welchen alles Körperliche besteht. Sie betrachten dieselben, wie schon gesagt, sämmtlich als untereinander vollkommen gleichartig, während sie dagegen eine durchgängige Verschiedenheit ihrer äußern Gestalt oder Figur (σχῆμα) annehmen. Ebenso unterscheiden sich nach ihrer Ansicht die Atome durch ihr Gewicht, in so fern nämlich die einen schwerer, die anderen leichter sind. Nach einer Ursache der Atome und ihrer Eigenschaften darf man nicht fragen; denn sie sind ewig und daher ursachlos.

5. Was nun den Proceß der Bildung der Weltkörper aus den Atomen betrifft, so nehmen die Atomisten zu diesem Zwecke eine ursprüngliche und ewige Bewegung der Atome an. Die Frage, wodurch diese Bewegung beursacht sei, wird dahin beantwortet, daß die Bewegung der Atome gleichfalls eine ursachlose sei; die Atome stehen einmal unter der Nothwendigkeit dieser Bewegung, ohne daß für diese Nothwendigkeit ein weiterer Grund aufgezeigt werden könnte und müßte.

6. Durch diese Bewegung nun ist die Weltenbildung bedingt. In Folge ihrer verschiedenen Schwere ist nämlich diese Bewegung eine verschiedene. Die schwereren Atome fallen schneller, die leichteren langsamer. So stoßen zuletzt verschiedene Atome zusammen und es ergeben sich Wirbel. In Folge dieser Wirbelbewegung geschieht es, daß manche Atome aneinander hängen bleiben, und sich zuletzt dauernd mit einander verflechten. Dadurch nun entstehen die einzelnen Körper sowohl, als auch ganze Welten. In dem ganzen Processe aber waltet weder Zweck, noch Gesetz; es ist der reine Zufall welcher Alles

---

1) Für die Annahme eines „Leeren" stellte Demokrit (nach Arist. Phys. 4, 6.) folgende Gründe auf: 1. Die Bewegung fordert ein Leeres; denn das Volle kann kein Anderes in sich aufnehmen. 2. Die Verdünnung und Verdichtung wird nur durch leere Zwischenräume möglich. 3. Das Wachsthum beruht auf einem Eindringen der Nahrung in die leeren Stellen des Körpers. 4. Ein Gefäß mit Asche gefüllt, faßt nicht um ebensoviel weniger Wasser, wie der Raum beträgt, den die Asche einnimmt; das Eine muß also zum Theil in die leeren Zwischenräume des anderen eintreten.

beherrscht, (Casualismus). Die Welten, welche auf solche Weise entstehen, sind unzählig.

7. Die Verschiedenheit der weltlichen Dinge wird von den Atomisten in ähnlicher Weise erklärt. Indem sich nämlich in den unzähligen Welten verschiedene körperliche Zusammensetzungen (Atomencomplexe) bilden, nehmen sie auch verschiedene zusammengesetzte Gestalten an; die runden, eckigen, hackenförmigen Atome verflechten sich untereinander und bilden mannigfaltige Arten von Oberflächen. Diese aber, unsere Sinne bewegend, bewirken die Vorstellung dessen, was wir die sinnliche Beschaffenheit der Dinge nennen, welche aber in Wahrheit nichts anderes ist, als eine Verknüpfung von Figuren. Die Beschaffenheiten der Körper sind somit nur Etwas den Figuren der Oberfläche Entsprechendes.

8. Die Seele besteht aus den feinen, glatten und runden Atomen, welche zugleich die Feueratome sind. Solche Atome sind durch den ganzen Leib verbreitet; aber sie üben in besondern Organen besondere Functionen. Das Gehirn ist der Sitz des Denkens, das Herz der des Zornes, die Leber der der Begierde. Durch das Einathmen schöpfen wir Seelenatome aus der Luft, durch das Ausathmen geben wir welche an sie ab; und das Leben besteht so lange, als dieser Proceß andauert." Eine Unsterblichkeit der Seele gibt es nicht. Doch ist die Seele der edelste Theil des Menschen; wer ihre Güter liebt, liebt das Göttlichere; wer die des Leibes liebt, der ihr Zelt ist, liebt das Menschliche.

9. Das höchste Gut ist die Glückseligkeit. „Sie wird erlangt durch Vermeidung der Extreme und Einhaltung des Maßes, nicht durch äußere Güter." Ein nothwendiges Mittel hierzu ist auch die richtige Einsicht in die Natur der Dinge; die Erkenntniß gewährt die höchste Befriedigung. „Den sittlichen Charakter bestimmt nicht die That als solche, sondern die Gesinnung."

10. Unter den zahlreichen Anhängern dieser von Leucippus und Demokritus begründeten Atomistik sind besonders zu nennen: Metrodoros von Chios, und dessen Schüler Anaxarchos und Hippokrates. Sie scheinen die skeptischen Elemente, die besonders in Demokrits Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung lagen, stärker betont und weiter ausgeführt zu haben.

V. Die Sophistik.

1. Die Sophistik im Allgemeinen.

§. 25.

1. Die vorsokratische Philosophie löste sich auf in der Sophistik. Weder die Naturphilosophie, noch der eleatische Idealismus konnten das menschliche Denken befriedigen; vielmehr mußten sie selbes unabweisbar zum Scepticismus hindrängen. Die Keime der Skeptik waren ja in den vorsokratischen Philosophemen schon angelegt. Die Heraklitische Lehre von dem beständigen Flusse, die alles beharrliche und beständige Sein, in welchem die Erkenntniß ein sicheres Object des Wissens hätte finden können, hinwegräumte; die eleatische Lehre, daß Alles, was unserer Erkenntniß in der Erfahrung gegenübertritt, nur täuschender Schein sei, sowie das sophistische Gebahren in der Bekämpfung der Wahrheit dessen, was dem natürlichen Bewußtsein als unabweisbar wahr und giltig sich aufdrängt — all dieses mußte das menschliche Denken zuletzt ganz irre machen an der Wahrheit, und die Ansicht erzeugen, daß es mit der

Erkenntniß der Wahrheit, ja mit der Wahrheit selbst Nichts sei, und daß daher das skeptische Verhalten als das allein Kluge und vernünftige betrachtet werden müsse.

2. Und das war denn auch die Ansicht, zu welcher die Sophisten sich bekannten. In philosophischer Beziehung haben wir in der Sophistik nichts anderes zu erblicken, als den Skepticismus, welcher zuerst im Schwanken an aller Wahrheit, und zuletzt in der keckſten Leugnung derselben sich aussprach. Der Skepticismus ist es, welcher die Sophisten beherrscht, indem sie nicht blos für sich das Bekenntniß thun, daß sie bisher nicht zum Wissen gekommen, sondern überhaupt dem Menschen die Möglichkeit absprechen, zum Wissen zu gelangen. Nur dadurch unterscheiden sich die Sophisten von den späteren Skeptikern, daß sie weniger vorsichtig ihre Formeln wählen und nicht ihre innere Anmaßung hinter dem Schein, als spräche ihre Lehre nur von ihrem eigenen Zustande, verbergen, sondern geradezu bekennen, es sei mit der Wahrheit Nichts, und diese ihre Weisheit auch Anderen mitzutheilen suchen, damit sie mit der Erforschung der Wahrheit sich nicht unnütze Mühe machten. Mit der Leugnung der objektiven Wahrheit waren dann auch die Grundlagen der Sitte, der Religion und des Rechtes zerstört; und so konnte es nicht anders kommen, als daß die Sophisten auch der Religion, der Sitte und dem Rechte mit frivoler Skeptik gegenübertraten, oder sie geradezu leugneten.

3. Die politischen und socialen Verhältnisse Griechenlands können jedoch, wenn es sich um die Ursachen der Entstehung der Sophistik handelt, gleichfalls nicht außer Anschlag bleiben. Die unphilosophische und frivole Gesinnung der Sophisten konnte nur in einer Zeit sich ausbilden, in welcher der Ernst des Lebens verschwunden, und ein leichtsinniges Gebahren überhand genommen hatte. Und das war damals in Griechenland der Fall, als die Sophistik auf den Schauplatz der Geschichte trat. Athen hatte sich durch die Perserkriege schnell zu Ansehen und Macht erhoben; seiner politischen Macht folgte seine Blüthe in Künsten und Wissenschaften; zugleich aber wurden dadurch auch die Selbstsucht und die Genußsucht entfesselt, und je weiter diese Leidenschaften um sich griffen, um so lockerer wurden die Sitten, um so schwächer das religiöse Bewußtsein, um so skeptischer das Verhalten in Bezug auf die objective Wahrheit. Da konnte es denn nicht fehlen, daß dieser Geist zuletzt in einer hohlen skeptischen Sophistik, welche in frivoler Ueberhebung über alle Wahrheit, über Religion, Sitte und Recht sich hinwegsetzte, seinen Ausdruck fand.

4. Der nächste Grund, die eigentliche Veranlassung zur Entstehung der Sophistik lag aber darin, daß mit dem Aufblühen und mit der immer größeren Erweiterung der athenienſiſchen Demokratie die Rhetorik als eigentliche Kunst der Rede sich ausbildete. Die Rede fing nun an, aus einem natürlichen Erguß der Gesinnung, welcher mehr nach dem Inhalte, als nach der Form zu beurtheilen sei, eine kunstgemäße, durch Klang und Pracht der Worte Eindruck bezweckende Rednerei zu werden; das Streben nach verfänglichen Künsten der Rede, welche auf augenblickliche Wirkung berechnet sind,

war damit natürlich verbunden. Und gerade das war es, was das Feld der Wirksamkeit der Sophisten bildete. Sie waren Stifter rhetorischer Schulen, in welchen sie die Jünglinge in den Künsten der Rede unterrichteten. Dadurch hauptsächlich erhielten sie Einfluß auf die Erziehung. Da galt ihnen denn nun die Rede blos als Mittel, um durch sprachlich gewandte Entwickelung und Veranschaulichung einer Sache die Zuhörer dafür zu gewinnen, gleichviel, ob das, wofür sie jene zu gewinnen suchten, wahr oder falsch, gut oder schlecht sei. Die ganze Redekunst bestand ihnen daher nur in der Geschicklichkeit, alles Mögliche zu begründen oder zu widerlegen. Es wurde das in dem bekannten Satze ausgedrückt: „sie hätten den schwächeren Grund (die schlechtere Sache) zum stärkeren (zur besseren) zu machen verstanden, und umgekehrt," „sie hätten ferner die Kunst besessen, Alles zu behaupten und zu bestreiten und noch so Verschiedenes als dasselbe darzustellen."

5. Die Folge davon konnte nun offenbar keine andere sein, als daß die Sophisten auch das philosophische Forschen, welches früher auf die objective Wahrheit gerichtet war, in den Dienst des bloßen rhetorischen Interesses zogen, und so das Wissen nur als Mittel zu rednerischen Zwecken behandelten. Die objective Wahrheit als solche galt ihnen nichts; es lag ihnen nur daran, immer gerade Dasjenige als wahr oder falsch darzustellen, was sie jeweilig von den Zuhörern als wahr oder falsch anerkannt wissen wollten. Was lag nun da näher, als diese Voraussetzung, von welcher sie ausgingen, gleich als Axiom hinzustellen und zu behaupten, es gebe überhaupt keine objective Wahrheit; wahr sei nur Dasjenige, was dem Einzelnen jeweilig als wahr erscheine; es gebe überhaupt kein an sich Gutes und Rechtes; gut und recht sei nur dasjenige, was der Einzelne jeweilig für gut und recht halte! Und gerade das war es, was die Sophisten lehrten, indem sie von Stadt zu Stadt zogen, sich überall als Denker von Profession ankündigend, und ihre Weisheit für Geld verkaufend.

6. So verhielt sich denn die Sophistik zur Philosophie sowohl als auch zu Religion, Sitte und Recht rein destructiv. Dennoch darf aber den Sophisten in anderweitiger Beziehung nicht alles Verdienst abgesprochen werden. Durch ihre oratorischen Bestrebungen mußten sie naturgemäß zu logischen und sprachlichen Untersuchungen angeregt werden; die Gewandtheit in sprachlicher Darstellung und in dialektischer Gedankenentwickelung war ihnen ja unentbehrlich für ihre oratorischen Zwecke. Um die formelle Sprachwissenschaft also und um die dialektische Methodik haben sie sich in mancher Beziehung nicht zu verkennende Verdienste erworben.

7. Dazu kommt auch noch die Erweiterung der Erfahrungswissenschaften durch die Sophisten. Sie waren keineswegs nur unwissende Schwätzer, sondern Bildung und Kenntnisse mannigfacher Art wohnten ihnen, wenigstens den Besseren derselben, bei. Schon indem sie sich für Politiker ausgaben, mußten sie um vielerlei geschichtliche Kenntnisse, besonders um Kunde von den Staatsverfassungen sich umthun. Von mehreren unter den Sophisten ist uns ferner bekannt, daß sie die Kenntniß der alten Dichter und die Kunst der

Auslegung als einen besonderen Schmuck des gebildeten Menschen in Anspruch nahmen. Manche von ihnen beschäftigten sich mit Naturwissenschaft; auch Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik wurde von Einzelnen betrieben. Von ihnen stammt auch die erste Mnemonik oder Gedächtnißkunst, sowie die Ausbildung der Gesprächsform zum Zwecke der Untersuchung und Erörterung eines Gegenstandes. — Doch alle diese anderweitigen Verdienste können den destructiven Einfluß, den sie auf die Philosophie ausübten, nicht aufwiegen.

2. Die vornehmsten Sophisten.

Protagoras und Gorgias.

§. 26.

1. Als die vornehmsten der Sophisten können gelten: Protagoras aus Abdera und Gorgias aus Leontium[1]). Protagoras ward zu Abdera um 480 v. Chr. geboren, und wirkte als Lehrer der Redekunst besonders in Sicilien, Italien und in Athen. Er nannte sich selbst einen σοφιστής, d. i. einen Lehrer der Weisheit[2]). Sein Unterricht ging nicht auf Mittheilung einzelner Kenntnisse, sondern er rühmte sich, die Jugend von Unterweisung in unnützer Gelehrsamkeit befreiend, die Tugend des Staatsmannes und des Bürgers zu lehren. Wegen einer Schrift, deren Anfang lautete: „Von den Göttern kann ich nichts wissen, weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind; denn Vieles verhindert dies zu wissen, sowohl die Unklarheit des Gegenstandes, als das kurze Leben des Menschen," wurde er zu Athen der Gottlosigkeit angeklagt; seine Schrift wurde verbrannt; er selbst aber entfloh zur See, und soll im Schiffbruche (416) seinen Tod gefunden haben[3]).

2. Protagoras geht von der Heraklitischen Weltanschauung aus. Weil die Dinge, so lehrt er (nach Heraklit), in einem beständigen Flusse sind, weil kein Ding in dem gegenwärtigen Momente dasselbe ist, was es in dem nächst vergangenen war und im nächstkünftigen sein wird: so können alle möglichen Vorstellungen der

---

1) Ueber die Sophisten schrieben: H. Zoller, die griechischen Sophisten zu Sokrates' und Plato's Zeit und ihr Einfluß auf Beredtsamkeit und Philosophie, Stuttg. 1832; W. Baumhauer, quam vim sophistae habuerint Athenis ad aetatis suae disciplinam, mores et studia immutanda, Traj. Bat. 1844; Wecklein, die Sophisten und die Sophistik (nach Plato), Würzb. 1866; u. A. m.

2) Die tadelnde Nebenbedeutung hat das Wort „Sophist" besonders durch Aristophanes und darnach durch die Sokratiker erhalten, namentlich durch Plato und Aristoteles, die sich als „Philosophen" den „Sophisten" entgegensetzten. Sophisten wie Protagoras standen bei der Mehrzahl der Gebildeten in hohem Ansehen, obwohl ein vornehmer und wohlhabender atheniensischer Bürger nicht selbst hätte Sophist sein und durch öffentliche Vorträge Geld verdienen mögen.

3) Ueber Protagoras schrieben: L. Spengel, de Protagora rhetore ejusque scriptis in dessen Συγγραφὴ τεχνῶν, Stuttg. 1828, p. 52 ff.; J. Frei, Quaestiones Protagoreae, Bonn 1845; O. Weber, Quaestiones Protagoreae, Marburg 1850; A. J. Vitringa, de Protagorae vita et philosophia, Groningae 1853; u. A. m.

Menschen von den Dingen wahr sein. Die Verschiedenheit und der Widerstreit der Vorstellungen ist also kein Grund, die eine oder die andere oder alle für falsch zu halten; sie können alle wahr sein. Dies um so mehr, als auch dem erkennenden Subjecte je nach seiner subjectiven Disposition ein und dasselbe so, dem andern dagegen anders erscheinen kann.

3. Daraus folgt, daß keine objectiv giltige Aussage über irgend Etwas möglich sei. Alle Sätze sind gleich wahr, auch wenn sie widersprechend sind. Keinem Satze kann daher auch widersprochen, kein Satz kann widerlegt werden. Selbst die geometrischen Sätze haben keine objective Wahrheit, und zwar um so weniger, als es in der wahrnehmbaren Welt gar nicht solche gerade und krumme Linien gibt, wie sie in jenen Sätzen vorausgesetzt werden.

4. Daher der Satz des Protagoras: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind," — womit er Nichts anderes sagen will, als daß einem Jeden die Dinge sich so verhalten, wie sie ihm erscheinen, oder daß einem Jeden das wahr sei, was er sich als wahr vorstellt. Eine objective Wahrheit existirt also für Protagoras nicht; alle Wahrheit liegt nur in der subjectiven Vorstellung; was Einer für wahr hält, ist für ihn wahr, während es für einen anderen nach Maßgabe seines subjectiven Dafürhaltens falsch sein kann.

5. Gorgias, zu Leontium in Sicilien geboren, war ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, den er jedoch noch überlebte. Er kam 427 v. Chr. als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen, um die Athener zur Hilfeleistung gegen die Syrakusaner zu überreden. Später lehrte er an verschiedenen Orten mit großem Erfolge die Redekunst. Doch galt sie ihm nur als die Kunst zu überreden; jene, welche die Tugend zu lehren versprachen, verlachte er; sowie er denn auch selbst, guter Sitten sich nicht befleißigend, die Tugend verachtete. Es wird von ihm eine Schrift „περι του μη όντος ή περι φυσεως" erwähnt, deren Hauptinhalt in der Schrift »de Melisso, Xenophane et Gorgia« (bei Aristoteles) sich findet[1]). Darin wird der vollständige Nihilismus vertreten, der sich in folgenden Sätzen ausspricht:

a) Es ist Nichts. Wenn nämlich etwas wäre, so müßte es entweder geworden oder ewig sein. Geworden sein kann es aber nicht, weder aus dem Nichtseienden, noch aus dem Seienden (nach den Eleaten): ewig kann es jedoch gleichfalls nicht sein; denn da müßte es unendlich sein; das Unendliche aber ist nirgends, da es weder in sich, noch in einem Andern sein kann; und was nirgends ist, das ist nicht.

b) Wenn auch etwas wäre, so würde es doch unerkennbar sein. Denn gäbe es eine Erkenntniß des Seienden, so müßte das Gedachte gleich dem Seienden, ja das Seiende selbst sein; denn sonst würde das Seiende nicht gedacht. Das Nichtseiende müßte also gar nicht einmal gedacht werden können. Wäre aber dieses, dann könnte es keinen Irrthum geben, auch dann nicht, wenn Jemand sagte, auf dem Meere sei ein Wagenkampf. Das aber ist absurd.

c) Endlich wenn auch Etwas wäre, und dieses erkennbar sein würde, so wäre doch diese Erkenntniß nicht mittheilbar. Denn jedes Zeichen ist von dem Bezeichneten unterschieden. Wie kann aber Jemand durch Worte die Vorstellung von der Farbe mittheilen, da doch das Ohr nicht Farben hört, sondern Töne! Und wie kann die nämliche Vorstellung in zwei Personen sein, die doch von einander verschieden sind!

1) Ueber Gorgias schrieben: H. E. Foss, De Gorgia Leont. commentatio etc. Halae 1828; L. Spengel, De Gorgia rhetore, in der Συγγραφη τεχνων, Stuttg. 1828; A. Baumstark, Gorgias von Leontium, im Rh. Mus. XV, 1860, S. 624—626.

3. Die übrigen Sophisten.

§. 27.

1. Weiter müssen von den Sophisten noch genannt werden: Hippias von Elis, ein jüngerer Zeitgenosse des Protagoras, der durch mathematische, astronomische und archäologische Kenntnisse berühmt war, sowie auch durch Redefertigkeit, indem er sich rühmte, über jeden Gegenstand immer wieder etwas Neues sagen zu können. Den ethischen Standpunkt der Sophistik bekundete er durch den von Plato ihm zugeschriebenen Satz: das Gesetz sei der Tyrann des Menschen, da es ihn zwinge, gegen seine Natur zu handeln. Ferner Prodikos von Keos, der in der dialektischen Kunst besonders bewandert war und sich viel mit der Unterscheidung sinnverwandter Wörter beschäftigte: worin er der Vorläufer des Sokrates war, der ihn auch seinen Lehrer nennt. Bekannt ist er auch durch paränetische Moralvorträge, unter denen „Herkules am Scheidewege" am bekanntesten geworden ist.

2. Von den späteren Sophisten endlich sind zu nennen: Die dialektischen Gaukler Eythydemus und Dionysidorus; der Rhetor Polus, ein Schüler des Gorgias, dann Kallikles, Thrasymachus, Diagoras und Kritias. Diese gingen in ihren Behauptungen mit rücksichtsloser Keckheit noch weit über die anderen Sophisten hinaus. Kritias, der talentvollste, aber auch der ruchloseste unter den dreißig Tyrannen, stellte in einem Gedichte den Glauben an die Götter als Erfindung schlauer Staatsmänner hin, die dadurch willigen Gehorsam seitens der Bürger erzielen wollten, daß sie ihnen diesen Trug einredeten. Gleiche destructive Lehren verbreiteten die übrigen dieser letztgenannten Sophisten.

3. Der Mensch — das waren ihre Grundsätze — hat, wie jedes andere lebende Wesen gewisse natürliche Bedürfnisse, Triebe und Neigungen, in deren Befriedigung seine Glückseligkeit besteht. Nach dieser zu streben ist Gesetz der Natur, und dieses Gesetz erlaubt Jedem, jenes Streben so weit zu befriedigen, als er kann. Von Natur aus also gilt das Recht des Stärkeren. Der Stärkere ist aber derjenige, dessen Trieb zur Lust weder durch körperliche Schwäche, noch durch Feigheit oder geistige Unfähigkeit beschränkt wird. Diesem Grundsatz sind nun aber die Schwachen, die zugleich die Mehrzahl bilden, abgeneigt; sie beredeten sich also und kamen mit einander überein, es sei schön und gut, seine Neigungen zu beschränken, damit Alle auf gleiche Weise glücklich sein können, schändlich aber und böse, sich auf Kosten fremder Glückseligkeit Lebensgenuß zu bereiten. So entstanden die gangbaren Vorstellungen von Recht und Unrecht, Gut und Bös, und darnach bildeten sich Sitten und Gesetze. Diese sind somit eine widernatürliche Schranke, über welche sich Jeder hinwegsetzen darf, der Kraft und Klugheit genug besitzt, um das Gesetz der Natur für sich geltend zu machen.

Zweite Periode.

Die sokratisch-attische Philosophie.

Vorbemerkungen.

§. 28.

1. Wir haben bisher die rein negative Richtung der Sophistik und ihren destructiven Einfluß auf die Philosophie zur Genüge kennen gelernt. Aber die Sophistik bietet uns auch eine positive Seite dar, nach welcher sie für die griechische Philosophie einen ganz unberechenbaren Werth erhielt. Und diese positive Seite besteht darin, daß sie eine gesunde Reaction hervorrief, die

nicht blos der Sophistik selbst den Untergang bereitete, sondern auch eine neue positive Bewegung, einen neuen positiven Fortschritt in der Philosophie hervorrief und inaugurirte, dessen Resultat gerade die höchste Blüthe der griechischen Philosophie war. Aus der Reaction gegen das Gebahren der Sophisten entsprang die sokratisch-attische Philosophie, deren drei Hauptvertreter: Sokrates, Plato und Aristoteles in der Geschichte der Philosophie unsterblichen Nachruhm sich errungen haben.

2. Anaxagoras hatte, wie wir wissen, die jonische Philosophie nach Athen verpflanzt; die Eleaten Parmenides und Zeno vertraten ihre Lehre dort persönlich, während Heraklit und die Pythagoräer sich durch ihre Schriften, letztere vielleicht auch durch persönliche Wirksamkeit in jener Stadt Eingang verschafften. So traten in Athen die verschiedenartigsten Bestrebungen der griechischen Philosophie zum ersten Male in eine allseitige Wechselbeziehung zu einander. Daraus erfolgte allerdings zunächst deren Auflösung in der Sophistik; aber auf zweiter Linie erfolgte daraus auch ein neuer Aufschwung der Philosophie, in Folge der Reaction gegen die Sophistik. Dieser Aufschwung wurde mächtig gefördert dadurch, daß nun bereits philosophische Systeme vorlagen, deren Fehler und Einseitigkeiten zu überwinden waren, und die daher von selbst das philosophische Denken herausforderten, einen höheren Standpunkt zu gewinnen, auf welchem jene Fehler und Einseitigkeiten vermieden werden konnten. So ward Athen, wie es bereits Mittelpunkt der griechischen Kunst war, nun auch der Mittelpunkt der griechischen Philosophie in ihrer höchsten Blüthe.

3. Fragen wir nun aber, welches denn der höhere Standpunkt war, auf den sich die griechische Philosophie in Folge der Reaction gegen die Sophistik erhob, so bestand derselbe darin, daß nun das philosophische Denken sich nicht mehr blos der Natur, überhaupt der Außenwelt zuwendete, sondern daß man, ohne die Erforschung der Natur zu vernachlässigen, doch das Hauptgewicht auf die Selbstkenntniß, sowie auf die Erkenntniß des Transcendenten überhaupt legte. Die Selbstkenntniß, die Erkenntniß des Transcendenten und der sittlichen im Gegensatze zur physischen Ordnung war bisher mehr oder weniger vernachlässigt worden; jetzt trat sie in den Vordergrund des philosophischen Strebens hervor. Und so schwang sich denn die attische Philosophie, auf jenem Standpunkte fußend, zu einer Theologie empor, welche hocherhaben dasteht über den Lehrmeinungen, welche uns die früheren philosophischen Systeme Griechenlands über Gott und göttliche Dinge darbieten. Die Theologie wurde nun der Mittel- und Höhepunkt der philosophischen Wissenschaft.

4. Der Begründer dieser attischen Philosophie ist Sokrates. Er hat jedoch dieselbe nur angebahnt, da seine Tendenz nicht dahin ging, ein vollständiges System der Philosophie auszuarbeiten, sondern nur dahin, im Unterrichte, in welchem seine ganze Thätigkeit aufging, die Schüler zur tieferen Forschung anzuregen und sie auf die rechte Bahn dieser Forschung zu leiten. Nicht alle seine Schüler faßten jedoch den Geist des Lehrers auf; manche warfen sich ausschließlich auf das eine oder andere Moment seiner Lehrrichtung, und

bildeten dasselbe einseitig aus. Diese bezeichnet man daher als unvollkommene Sokratiker. Dagegen hat Plato die Grundzüge der Lehre seines Meisters nach allen Beziehungen hin entwickelt, und mit seinem hellen, ideal angelegten Geiste die Keime, welche der sokratische Unterricht in ihm niedergelegt hatte, zu herrlicher Blüte entfaltet[1]). Ihm folgt dann sein Schüler Aristoteles, welcher allerdings mit Plato in vielen wesentlichen Punkten in Gegensatz trat, aber durch seinen großen Scharf- und Tiefsinn, durch seine feine Beobachtungsgabe, durch sein ausgebreitetes Wissen, sowie durch sein methodisches Verfahren ein philosophisches System aufbaute, welches dem platonischen ebenbürtig zur Seite steht.

5. Hienach werden wir im Folgenden zuerst zu handeln haben von Sokrates und den unvollkommenen Sokratikern, und dann werden wir die philosophischen Lehrsysteme des Plato und Aristoteles zur Darstellung bringen müssen.

I. Sokrates.

§. 29.

1. In der Darstellung des Lebensbildes des Sokrates kommen die beiden Hauptzeugen, Xenophon (Socr. memorabilia) und Plato (Apologie) im Wesentlichen mit einander überein, obschon die platonische Zeichnung durchgehends die feinere ist. Sokrates war um d. J. 471—469 zu Athen als der Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Hebamme Phänarete geboren. Von seinem Vater wurde er in seiner Jugend zur Bildhauerkunst angeleitet, und er soll auch nicht ohne Geschicklichkeit in dieser gewesen sein. Doch ist es wahrscheinlich, daß er schon früh mit philosophischen Untersuchungen sich beschäftigte. Daß er den Anaxagoras oder auch den Archelaos gehört habe, berichten nur unzuverlässige Zeugen. Doch erscheint Sokrates mit den früheren griechisch-philosophischen Systemen wohl vertraut. Die von Plato erwähnte Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides ist wohl für geschichtlich zu halten.

2. Obgleich Sokrates drei Feldzüge mitmachte, nach Potidäa, Delium und Amphipolis, so wollte er doch an eigentlichen Staatsgeschäften nicht Theil nehmen. Er glaubte seinen Beruf in der Bildung der Jugend gefunden zu haben, den er sogar von einem Orakel herleitete. (Plato Apol. p. 21.) Er pries oder bot sich aber Niemanden als Lehrer an, sondern erlaubte nur Jedermann, an seinem Unterrichte Theil zu nehmen. Seine ganze persönliche Haltung und Beschaffenheit mußte dazu beitragen, ihn zu einer anziehenden, aber auch zu einer auffallenden Persönlichkeit zu machen. Sein Aeußeres war ärmlich und verrieth eine einfache und rauhe Lebensweise; auch in der Gestalt und Haltung seines Körpers, in dem auffallenden Umherblicken, öfteren Stehenbleiben, lag etwas Ungewöhnliches. Wenige Bedürfnisse zu haben, galt ihm als wünschenswerth. So zog er durch die Würde und Humanität seines Geistes eine große Menge von Jünglingen und Männern an sich heran, weckte einen höheren Sinn

---

1) Als unmittelbare Sokratiker werden ferner genannt: Aeschines, ein Athener, Kebes, ein Thebaner, Simon, ein Schuhmacher in Athen, und Xenophon, athenischer Heerführer und Schriftsteller. Letzterer schrieb das Leben des Sokrates, und ist in philosophisch-pädagogischer Beziehung namentlich bekannt durch seine Cyropädie.

in Vielen, und bildete eine Anzahl seiner Vertrauten zu trefflichen Menschen. Die prahlenden Sophisten bekämpfte er durch seinen geraden Sinn, seine Ironie und seinen Charakter, obgleich er es doch nicht vermeiden konnte, daß er selbst als Sophist auf die Bühne gebracht wurde. Er war der Ansicht, daß ihm ein Dämonium beiwohne, welches ihm durch seine warnende Stimme in seinem Thun und Lassen zur Seite stehe.

3. In seinem hohen Alter, bald nach der Vertreibung der oligarchischen Gewaltherrscher, wurde von Seiten der demokratischen Partei durch Meletus eine Anklage gegen ihn erhoben, die von dem demokratischen Politiker Anytus, sowie von dem Redner Lykon unterstützt wurde. Die Anklage lautete dahin, Sokrates frevle, indem er die Götter, die der Staat annehme, nicht anerkenne, sondern anderes, neues Dämonisches einführe; er frevle auch, indem er die Jünglinge verderbe. Also die nämlichen Anschuldigungen, welche Aristophanes früher in den „Wolken" gegen ihn vorgebracht hatte. Nach einer freimüthigen, ja stolzen Selbstvertheidigung wurde er von den Richtern schuldig gesprochen und zum Giftbecher verurtheilt. Er unterwarf sein Verhalten, aber nicht seine Ueberzeugung dem Urtheilsspruche der Richter, und nachdem er eine ihm von Criton vermittelte Gelegenheit zur Flucht abgewiesen, trank er im Gefängniß in Anwesenheit seiner Schüler und Freunde den Giftbecher. (399 v. Chr.) Sein Tod, von seinen Schülern mit Recht verherrlicht, hat seiner idealen Tendenz die allgemeinste und dauerndste Anerkennung gesichert[1]).

4. Eine zweifache Tendenz war es, welche Sokrates in seinem Unterrichte verfolgte. Er wollte vor Allem seine Schüler zu edleren Sitten heranbilden, und sie von dem Libertinismus, welchem sie in den Händen der Sophisten anheimfielen, zurückhalten. Zu diesem Zwecke drang er besonders auf Selbstkenntniß, weil er wohl einsah, daß nur Derjenige, welcher sich selbst kennt, seine Neigungen und Leidenschaften zu beherrschen und zu zügeln vermöge. Seine Devise: „Γνωθι σεαυτον" ist bekannt. Nicht als ob er die Selbstkenntniß nicht auch im Interesse der Erkenntniß der Wahrheit für nothwendig gehalten hätte; aber der nächste und unmittelbare Gesichtspunkt war ihm hiebei der ethische.

5. Für's Zweite ging die Tendenz des Sokrates dahin, seine Schüler zur klaren und sicheren Erkenntniß der Wahrheit zu führen. Zu diesem Zwecke erfand er eine eigenthümliche Methode, welche nach ihm benannt wurde, und die man nach ihrem wesentlichen Charakter als heuristische Methode bezeichnen kann. Er ertheilte nämlich seinen Unterricht stets im Wechsel-

---

1) Die Literatur über Sokrates ist ungemein reich. Von neueren Werken erwähnen wir vorzugsweise folgende: Wiggers, Sokrates als Mensch, Bürger und Philosoph, Rostock 1807; Ludw. Dissen, Programma de philos. morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita, Gott. 1812; Fr. Schleiermacher, Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen (W. W. III, 2, 1838, S. 287—308); Delbrück, Sokrates, Köln 1819; Brandis, Grundlinien der Lehre des Sokrates (im Rhein. Mus. 1. Jahrg. 1827); über die vorgebliche Subjectivität der sokrat. Lehre. (Ebds. Jahrg. 2, 1828); Hermann, De Socr. magistris et disciplina juvenili, Marb. 1837; — De Socratis accusatoribus 1854; Lasaulx, Des Sokrates Leben, Lehren und Tod, nach den Zeugnissen der Alten dargestellt, München 1857; Hermann Köchly, Sokrates und sein Volk, Vortrag 1855; L. Noack, Sokrates und die Sophisten (Psyche 1859); u. A. m.

gespräche mit Denjenigen, die sich von ihm unterrichten lassen wollten. Und da theilte er seinen Schülern keine Wahrheit positiv mit, sondern suchte durch fortgesetzte Fragestellung sie zu jener Erkenntniß hinzuleiten, die er ihnen vermitteln wollte. Dabei hatte diese Methode einen doppelten Charakter, einen negativen und einen positiven.

a) Die negative Seite derselben bestand bestand darin, daß Sokrates, von den gewöhnlichsten Dingen und Vorkommnissen ausgehend, daran seine Fragen knüpfte, und indem er an die Antworten der Schüler wieder neue Fragen knüpfte, sie zuletzt dahin führte, daß sie eingestehen mußten, das, was sie bisher behauptet, sei in der That nicht wahr. Dabei stellt er sich unwissend und erkennt im ganzen Verlaufe der Fragestellung die überlegene Einsicht und Weisheit des Mitunterredners scheinbar an, bis dieselbe bei der dialektischen Prüfung sich in ihr Nichts auflöst. Das ist die sokratische „Ironie", die er namentlich gegen die Sophisten in Anwendung brachte[1]).

b) Die positive Seite der gedachten Methode dagegen bestand darin, daß Sokrates auf demselben Wege fortgesetzter Fragestellung die Mitunterredner allmählich zur Entdeckung einer positiven Wahrheit zu führen suchte. Diese Methode nennt er selbst eine geistige Mäeutik (Hebammenkunst), indem er im Geiste der Schüler der Wahrheit gleichsam zur Geburt in der Erkenntniß verhelfen wolle, und vergleicht sich hiebei mit seiner Mutter, da er auf geistigem Gebiete Aehnliches zu leisten suche, was diese auf leiblichem Gebiete.

6. Hieraus ist ersichtlich, daß diese Methode sich überall inductiv verhält. Sokrates sucht durch fortgesetzte Fragestellung inductiv vom Besonderen zum Allgemeinen fortzuschreiten. Und das Endziel, welches die ganze Methode, soweit sie einen positiven Charakter hat, verfolgt, ist die Gewinnung richtiger und klarer Begriffe von objectiv gegebenen Dingen, um dadurch eine klare und deutliche Einsicht in die objective Wahrheit, in die allgemeinen Principien zu erlangen. Mit Recht sagt daher Aristoteles (Met. 13, 4): Zweierlei ist es, was man mit Recht auf Sokrates zurückzuführen hat: nämlich das inductive und das definitorische Verfahren (τους τ'ἐπακτικους λογους και το ὁριζεσθαι καθολου). Die Induction vom Einzelnen auf das Allgemeine, sowie die dadurch bedingte klare Definition der allgemeinen Begriffe hat also Sokrates durch seine Methode angebahnt: und darin besteht der bleibende Werth seiner Methode für die philosophische Wissenschaft.

7. Was nun die eigenen philosophischen Ansichten des Sokrates betrifft, so wissen wir von denselben nur so viel, als uns seine Schüler sporadisch davon überliefert haben; denn Sokrates selbst hat nichts geschrieben. Seine Ansicht von der göttlichen Natur läßt sich dahin bestimmen, daß er sich

---

1) Demgemäß schildern Plato und Xenophon den Sokrates als einen Mann, der sich gerne, vornehmlich gegen die Sophisten, der Ironie bediente, und darauf ausging, die Einbildung des Wissens, wo er sie fand, anzugreifen, aufzudecken, oft lächerlich zu machen, indem er von sich selbst sagte, er wisse Nichts, als daß er Nichts wisse.

Gott in anaxagoräischer Weise als einen über der Welt waltenden vernünftigen Geist dachte. „Er begründet nämlich den Götterglauben teleologisch aus dem Bau der Organismen, deren Theile den Bedürfnissen des Ganzen dienen, gestützt auf den Satz: „πρεπει μεν τα ἐπ' ὠφελειᾳ γιγνομενα γνωμης ἐργα εἰναι." (Xenoph. Memorab. I, 4, 4 sqq. IV, 3, 3 sqq.) Sowie also wir in unseren Handlungen durch die Vernunft geleitet werden, so steht auch die ganze Welt unter der Leitung der göttlichen Vernunft; die in dem All waltende φρονησις bestimmt Alles nach ihrem Wohlgefallen; die göttliche Vernunft ist τον ὁλον κοσμον συντατтων τε και συνεχων. Gegen die anthropopathischen Vorstellungen von den Göttern kämpft Sokrates an; aber doch will er die alte Mythologie nicht umstoßen oder allegorisch erklären. Die Götter sind gleich der menschlichen Seele unsichtbar; geben aber ihr Dasein unverkennbar durch ihre Wirkungen kund. Die Götter wissen Alles, sind in Allem gegenwärtig, walten über Alles nach den Gesetzen des Guten und sind sich selbst genug. (Xen. Mem. I, 3, 3. IV, 3, 13.)

8. Ueber die Unsterblichkeit der Seele drückt sich Sokrates zwar in der platonischen Apologie (p. 40 sq.) zweifelhaft aus, aber schon daß er zu erkennen gibt, wie das jetzige Leben an sich gar nichts werth und dem Tode nicht vorzuziehen wäre, wenn nicht im folgenden Leben ein glücklicheres Bemühen um das Ziel menschlicher Bestrebungen stattfinden würde, schon dies zeigt, wohin seine Ueberzeugung sich neigt, und sein schrankenloses Vertrauen auf die ewige Vorsorge der Götter für die Frommen, sowie die Uebereinstimmung seiner Schüler in diesem Punkte (Plat. Phaed.; Xenoph. Cyrop. VIII, 7, 3 sqq.) bestätigen wohl hinreichend die Meinung, daß Sokrates die Seele für unsterblich gehalten habe. Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode lehrt Sokrates nichts genaueres, nur hält er daran fest, daß man die Seele des gerechten Mannes, durch den Tod von manchen Hemmungen des Körpers befreit, in einem volleren Genusse der Wahrheit sich zu denken habe.

9. Das höchste Gut des Menschen ist die Glückseligkeit. Diese wird gewonnen durch die Annäherung an das Göttliche. Aeußere Güter fördern nicht; nichts zu bedürfen ist göttlich; möglichst wenig zu bedürfen, kommt der göttlichen Vollkommenheit am nächsten. Die Annäherung an das Göttliche ist aber selbst wiederum bedingt durch die Wissenschaft. Mit dieser fällt die praktische Tüchtigkeit in Eins zusammen. Und die Identität beider ist die Weisheit. Daher muß das Ziel alles sittlichen Strebens des Menschen die Weisheit sein. Alles sittliche Streben des Menschen muß gerichtet sein auf die Erkenntniß, und die wahre Erkenntniß ist die Erkenntniß des Guten, die Erkenntniß der über Alles herrschenden Vernunft Gottes. Damit ist dann die sittliche Güte von selbst gegeben, weil, wie gesagt, die theoretische Einsicht und die praktische Tüchtigkeit auf ethischem Gebiete Eins sind. Das Gute ist zugleich das Nützliche.

10. Daraus erklären sich von selbst die weiteren ethischen Lehrsätze des Sokrates, besonders seine Lehre von der Tugend. Tugend und Wissenschaft sind Eins. Das Wissen um das Gute, und das Thun des Guten sind un-

trennbar, weil identisch. Niemand kann daher mit Wissen fehlen oder Unrecht thun; denn wenn Jemand weiß, daß etwas gut sei, so wird er es auch wählen. Wer also böse handelt, der thut solches nicht vorsätzlich, sondern blos aus Unwissenheit, insofern er nämlich das Gute nicht vollkommen erkennt. Nur wider Willen (ἄκων) ist der Schlechte schlecht. Ja wenn Jemand wissend lügen oder sonst Unrecht thun sollte, so würde er besser sein, als der, welcher ohne sein Wissen lügt oder Unrecht thut. (Xen. mem. III, 9, 4. IV, 2, 20. Plat. Gorg. p. 460. Apol. p. 25. Prot. p. 345. Arist. eth. Nic. VII, 3 u. s. w.)[1]. In Folge dieser ihrer Identität mit dem Wissen um das Gute ist daher die Tugend auch nur Eine, und im eigentlichen Sinne lehrbar.

II. Die unvollkommenen Sokratiker.

1. Unter „unvollkommenen" oder „einseitigen" Sokratikern verstehen wir, wie schon oben angedeutet, jene Schüler des Sokrates, welche, ohne den ganzen Geist des Lehrers zu erfassen, ausschließlich auf das eine oder das andere Moment der von ihm angebahnten und grundgelegten Lehrrichtung sich warfen, und dasselbe einseitig fortbildeten. Zwei Momente waren es, wie wir gesehen haben, vorzugsweise, welche die sokratische Lehrrichtung kennzeichnen: das dialectische und das ethische Moment. Ersteres bildete das bewegende Element des ganzen sokratischen Unterrichtes; letzteres dagegen ist das letzte Ziel, worauf die sokratische Unterweisung hinausläuft. Diese beiden Elemente nun waren es, welche bei den sog. „unvollkommenen" Sokratikern sich von einander trennten, indem die Einen vorwiegend nur das dialectische Element der sokratischen Unterweisung fortbildeten, die anderen dagegen fast ausschließlich das ethische Moment hervorhoben, und dasselbe mit Anknüpfung an bestimmte einzelne Richtungen der vorsokratischen Philosophie in verschiedener Weise weiter auszugestalten und fortzubilden suchten. Zu ersterer Kategorie gehören die megarische oder eristische und die elische oder eretrische; zur zweiten Kategorie dagegen die cynische und die cyrenaische oder hedonistische Schule.

1. Die Megariker und die elisch-eretrische Schule.

§. 30.

1. Der Stifter der megarischen oder eristischen Schule ist Euklides aus Megara (nicht zu verwechseln mit dem um ein Jahrhundert später lebenden Alexandrinischen Mathematiker Euklides). Er soll zu der Zeit, als die Athener den Megarensern bei Todesstrafe das Betreten ihrer Stadt untersagt hatten, um des Umgangs mit Sokrates willen gewagt haben, oft in der

---

1) D. h. Derjenige, welcher wissentlich Unrecht thut, ist besser, als Derjenige, welcher es unwissentlich thut, aus dem Grunde, weil die Unwissenheit und die Vernachlässigung der Erkenntniß die größte Sünde und die Quelle alles Unrechtes ist.

Abenddämmerung nach Athen zu kommen. Bei dem Tode des Sokrates war er zugegen (Phaed. p. 59, c.), und zu ihm begaben sich gleich nachher die meisten Sokratiker, indem sie Athen verließen. Er scheint noch mehrere Jahrzehnte nach dem Tode des Sokrates gelebt und der von ihm gegründeten Schule vorgestanden zu haben.

2. Das Wesentliche der Euklidischen Ansicht besteht darin, daß er das ethische Princip des Sokrates mit der Eleatischen Theorie von dem Einen, das allein wahrhaft ist, zu combiniren suchte. Er nimmt nämlich das Princip des Parmenideischen Eins rückhaltslos an, denkt es aber nicht unter dem Begriff des Seienden, sondern vielmehr in sokratischer Weise unter dem Begriff des Guten. Wenn Sokrates das Wissen um das Gute zum Princip des ethischen Lebens gemacht hatte, so hypostasirt Euklides diesen Begriff des Guten, und setzt demnach das Gute als das allein Seiende. Demnach lehrt er: Das Gute ist Eins, wiewohl es mit vielen Namen benannt wird, bald Einsicht, bald Gott, bald Vernunft. Das dem Guten Entgegengesetzte ist ein Nichtseiendes. Das Gute bleibt stets unwandelbar sich selbst gleich.

3. Diesen Hauptlehrsatz nun suchten die Megariker in ähnlicher Weise, wie vorher die Eleaten, durch indirecte Beweisführung zu begründen, und insofern galt ihnen die Dialectik, die ihnen die Handhabe zu dieser Beweisführung darbot, als die Hauptsache. So suchten sie auf dialectischem Wege die empirische Erkenntniß durch Verwickelung derselben in scheinbare oder wirkliche Widersprüche wankend zu machen und die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Erfahrungsbegriffe zu zeigen, um so die Lehre von der Einheit alles Seins im Guten durchzuführen, ganz so, wie die Eleaten dieses gethan. Dieses sophistische Verfahren zog ihnen den Beinamen der Eristiker zu[1]).

4. Unter den Nachfolgern des Euklides sind besonders Eubulides der Milesier und Alexinus durch die Erfindung der Trugschlüsse: der „Lügner", der „Verhüllte", der „Kornhaufe", der „Gehörnte", der „Kahlkopf" (Diog. Laert. II, 108), ferner Diodorus Kronus durch neue Argumentationen gegen die Bewegung, wie auch durch die Behauptung, daß nur das Nothwendige wirklich, und nur das Wirkliche möglich sei, bekannt geworden. Stilpo aus Megara combinirt die megarische Philosophie mit der cynischen. Uebrigens ist Stilpo der gefeiertste und der berühmteste unter den Megarikern, indem er nicht blos als Philosoph, sondern auch durch seinen festen Charakter und durch seine Gleichgültigkeit gegen äußeren Besitz, sowie durch seine Mäßigkeit, Gemüthsruhe und Thätigkeit für das öffentliche Leben große Achtung sich erwarb.

5. Ein Zweig der megarischen ist die elisch-eretrische Schule. Phädo aus Elis nämlich, ein Lieblingsschüler des Sokrates (derselbe, welchen Plato in dem nach ihm benannten Dialoge die letzten Unterredungen des Sokrates mit seinen Freunden dem Echekrates mittheilen läßt), begründete nach dem Tode des Lehrers in seiner Vaterstadt eine philosophische Schule, deren Richtung mit der der Megariker so ziemlich Eins gewesen zu sein scheint. Von

---

1) Ueber die Megariker handeln: Ferd. Deycks, De megaricorum doctrina, Bonn. 1827; Henne, École de Mègare, Paris 1843; Mallet, Histoire de l'école de Mègare, et des écoles d'Eretrie, Paris 1845; Hartenstein, Die Bedeutung der megarischen Schule für die Gesch. der metaphys. Probleme (Verh. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1848, S. 190 ff.); u. A. m.

dem Ereterier Menedemus, einem (mittelbaren) Schüler des Phädo, (352—278), der die Schule nach Eretria verpflanzte, erhielt sie den Namen der eretrischen; sie verlor sich aber bald nach ihm, ebenso wie die megarische Schule, in die Stoa.

6. Von Phädon's Lehre wissen wir wenig. Von Menedemus heißt es bei Diog. Laert. II, 135: er habe die platonischen Ansichten getheilt; aber mit der Dialectik nur Scherz getrieben. Wie die Megariker, so erklärten auch die Eretrier die Einsicht als das alleinige Gut. Das ist die Tugend. Sie ist daher nur Eine, wie das Gute nur Eines ist [1]).

2. Die Cyniker und Cyrenaiker.

§. 31.

1. Der Stifter der cynischen Schule ist Antisthenes aus Athen, anfangs Schüler des Gorgias, später des Sokrates. Nach dem Tode des letztern lehrte er in dem für nicht ebenbürtige Athener, wie er war [2]), bestimmten Gymnasium Cynosarges, wovon seine Schule den Namen der cynischen erhielt. Der Einfluß des Gorgianischen Unterrichtes gab sich in der rhetorischen Form seiner dialogischen Schriften kund [3]). Im Aeußeren war Antisthenes unter den Schülern des Sokrates diesem am ähnlichsten, und persönlich eng mit ihm befreundet.

2. Antisthenes kehrte ausschließlich das ethische Element in der sokratischen Lehre hervor, und behauptete demgemäß, die Tugend sei wie das einzige, so auch das höchste Gut des Menschen, sie sei darum sich selbst genügend und mache allein glücklich. Die Tugend ist somit nach Antisthenes das höchste Ziel des menschlichen Lebens, und zur Glückseligkeit allein ausreichend. Was zwischen Tugend und Schlechtigkeit in der Mitte liegt, ist gleichgiltig (ἀδιάφορον). Daher ist das Gute auch das uns Zugehörige (οἰκεῖον), das Böse aber ein Fremdes (ξενικον, ἀλλότριον). Der Genuß, als Zweck angestrebt, ist ein Uebel.

3. Die Tugend aber besteht darin, daß man so wenig als möglich Bedürfnisse habe. Dies gibt auch Aehnlichkeit mit Gott; denn absolute Bedürfnißlosigkeit ist das Eigenthümliche der Gottheit. Gleichgiltig sind also alle äußeren Güter der Geburt, des Reichthums, selbst der Ehre, ja man soll sie gering schätzen und zurückweisen. Selbst die Wissenschaft ist an sich unnütz, kann sogar verderblich werden; denn sie trägt nicht nur Nichts zu jener Bedürfnißlosigkeit bei, sondern mehrt sogar die Bedürfnisse und fördert den Luxus. Der Tugendhafte genügt als solcher sich selbst, und darum ist er, und er

---

1) Ueber Phädon schrieb L. Preller, Phädons Lebensschicksale und Schriften (Pr.'s kleine Schriften, herausg. v. R. Köhler, 1846).

2) Er war nämlich zwar der Sohn eines athenischen Vaters, aber einer thracischen Mutter. Ueber ihn handeln: Chappuis, Antisthene, Par. 1854; Ad. Müller, De Antisthenis Cynici vita et scriptis, Marburg 1860; u. A. m.

3) Die Fragmente derselben hat gesammelt Aug. Wilh. Winkelmann, Zürich 1842.

allein der Weise. Daß die Cyniker mit diesen Grundsätzen und dem Leben darnach sogar gegen die öffentliche Sitte anstoßen mußten, ist von selbst klar.

4. Der cynischen Schule gehörten an: Diogenes von Sinope, Krates von Theben, dessen Gattin Hipparchia mit ihrem Bruder Metrokles, dann Menippus, ein Schüler des Krates, u. A. „Diogenes machte sich durch äußerste Ueberspannung der Grundsätze seines Lehrers zur komischen Figur. Er selbst soll die Benennung κυων nicht von sich abgewiesen haben. Man nannte ihn auch Σωκρατης μαινομενος. Mit der Unsitte der Zeit verwarf er auch ihre Sitte und Bildung[1]." Später artete der Cynismus, insoweit er nicht in den Stoicismus überging, immer mehr in Hochmuth und Schamlosigkeit aus.

5. Der Gründer der cyrenaischen oder hedonistischen Schule ist Aristippus (der Aeltere), der von Aristoteles als Sophist bezeichnet wird. Er war gebürtig aus Cyrene (daher: Cyrenaiker) und wurde durch den Ruhm des Sokrates bewogen, ihn aufzusuchen und sich dauernd seinem Kreise anzuschließen. Vielleicht war er schon vorher mit der Philosophie des Protegoras vertraut, von der seine Lehre beträchtliche Spuren zeigt. Auf seine Liebe zum Genuß waren wohl die Gewohnheiten seiner reichen und üppigen Vaterstadt nicht ohne Einfluß. Am Hofe des älteren und des jüngeren Dionysius von Sicilien soll er sich oft aufgehalten haben, wo er denn auch mit Plato zusammentraf.

6. Aristippus legte den Accent auf die Glückseligkeitslehre des Sokrates, und gab dem sokratischen Eudämonismus eine seiner eigenthümlichen Geistes- und Lebensrichtung entsprechende Fassung. Hienach bezeichnet Aristippus als das höchste Gut des Menschen die Glückseligkeit. Diese aber ist nicht bloße Schmerzlosigkeit, sondern es ist die Lust in Bewegung, die Lust des Augenblickes, welche die Glückseligkeit des Menschen ausmacht. In der Gegenwart zu genießen ist unsere wahre Aufgabe; nur die Gegenwart ist in unserer Gewalt. Die Lust entspringt zwar nicht einzig und allein aus dem Körper, hat nicht einzig in diesem ihren Sitz; sie geht auch aus der Seele hervor und gehört dieser an. Allein diese letztere Lust afficirt das Gemüth viel schwächer und dauert auch nicht so lange in der Rückerinnerung. Darum verdient die körperliche (sinnliche) Lust den Vorzug, und ist der Hauptzweck des Lebens.

7. Um aber die Lust des Augenblickes in rechter Weise genießen zu können, ist Einsicht und Tugend erforderlich. Durch die rechte Einsicht müssen die Leidenschaften und Vorurtheile, welche den Genuß der Gegenwart stören, beseitigt werden, damit der Mensch in jedem Augenblicke der Lust rein sich hingeben könne, und zugleich muß der Einzelne dadurch befähigt werden, die augenblicklichen Verhältnisse zu benützen und zu beherrschen, damit er jeder Lebenslage Lust zu entlocken vermöge. Durch die Tugend dagegen, in so fern sie Selbstbeherrschung ist, soll der Mensch sich in eine solche Verfassung setzen,

---

1) Ueber Diogenes schrieben: K. W. Göttling, Diog. d. Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats, in dessen Abhandl. Bd. 1, Halle 1851, u. Hermann, Zur Gesch. u. Kritik des Diog. v. Sinope, Heilbronn 1860, Gymn. Progr.

daß er die Lust genießt, ohne von ihr beherrscht zu werden, damit er nicht Gefahr läuft, der Lust in der Weise sich hinzugeben, daß daraus für ihn Schmerz, Krankheit und Unheil erfolgt. Herrschaft über den Genuß inmitten des Genusses soll also durch die Tugend errungen werden. So haben Einsicht und Tugend nur einen Werth als Mittel zum Genusse. Und wer dieselben in dieser Richtung sich eigen macht, der ist der wahre Weise.

8. „Der cyrenaischen Schule gehören an: des Aristippus Tochter Arete und deren Sohn, der jüngere Aristipp mit dem Beinamen: „der Mutterschüler", welcher zuerst den Hedonismus systematisch dargestellt hat, und dem wohl auch die Vergleichung der drei Empfindungszustände: Beschwerde, Lust und Gleichgiltigkeit mit dem Sturm, dem sanften Winde und der Meeresstille angehört; Theodorus mit dem Beinamen: „der Atheist", wegen seiner Leugnung der Götter und Sittengesetze berüchtigt, der, über den Moment hinausgehend, die einzelne Lust als indifferent und die dauernde Freude (Heiterkeit) als das wahre Ziel des Weisen betrachtet, und seine Schüler Bio und Euemerus, die den Götterglauben aus der Verehrung ausgezeichneter Menschen erklärten;" ferner Hegesias, mit dem Beinamen: „der zum Sterben Ueberredende", welcher „an positiver Glückseligkeit verzweifelnd, die wahre Weisheit in die Gleichgiltigkeit gegen Lust und Unlust, ja gegen das Leben selbst setzt, das er für werthlos hält, und endlich Anniceris (der Jüngere), welcher das Lustprincip zu veredeln sucht, indem er Freundschaft, Dankbarkeit und Pietät gegen Eltern und Vaterland, geselligen Verkehr und Streben nach Ehre zu den Freude gewährenden Dingen rechnet, wobei er jedoch nicht unterläßt zu bemerken, daß jede Bemühung für den Andern ihren Grund und Zweck nur haben könne und dürfe in dem Genusse, den wir uns selbst durch jenes Wohlwollen bereiten, wonach also das egoistische Princip des Hedonismus damit doch nicht aufgegeben ist[1])."

III. Plato.

1. Plato's Leben und Schriften.

§. 32.

1. Wir kommen nun zu dem größten und berühmtesten Schüler des Sokrates, dem es vorbehalten war, Dasjenige zu vollenden, was der Lehrer grundgelegt und angebahnt hatte. Es ist Plato. Die sokratischen Gedanken bildeten ihm die Grundlage für den Aufbau seiner Philosophie; doch nicht sie allein; auch die Lehren des Heraklit, der Pythagoräer, des Anaxagoras, Parmenides wußte er sich eigen zu machen, und für seine Zwecke zu verwerthen. Aber es ist nicht etwa eine bloße Reproduction oder Zusammenstellung der Lehrmeinungen der genannten Männer, welche uns bei Plato begegnet, sondern mit ureigenem Geiste und in glänzender Originalität hat er seine Philosophie aufgebaut. Das Charakteristische dieser seiner Philosophie ist ihr durchschlagend idealer Charakter. Wie vom Herzen aus, sagt ein neuerer Gelehrter, das Blut in alle Theile des Körpers ausströmt und in es zuletzt wieder zurückfließt, so geht auch in der platonischen Philosophie Alles von dem Mittelpunkte

1) Ueber die Cyrenaiker handeln: Amad. Wendt, De philos. Cyrenaica, Gott. 1841; Heinr. de Stein, De philos. Cyrenaica, Gott. 1855; Wieland, Aristipp und einige seiner Zeitgenossen, Leipz. 1800; u. A. m.

der Idee aus, und kehrt wieder dahin zurück. Daher der große Reichthum des Inhaltes der platonischen Philosophie. Mit diesem Reichthume des Inhaltes verbindet sich dann bei Plato die schöne Kunst der Rede und der Darstellung, eine Verbindung, welche in diesem Maße bis zum heutigen Tage kaum wiedergekehrt ist.

2. Plato, geboren zu Athen (428 oder 27 v. Chr.), ursprünglich Aristokles genannt, war der Sohn des Aristo aus dem Geschlechte des Codrus, und der Periktione, die von Dropides, einem nahen Verwandten des Solon abstammte und deren Vetter Kritias einer der dreißig Tyrannen war. In seiner Jugend soll er sich mit Poesie beschäftigt haben, was der blühende Stil seiner späteren Schriften sehr glaubbar macht. Die Schwäche seiner Stimme machte ihn zum Volksredner untauglich. Die Sagen über die Kriegsdienste, die er gethan haben soll, sind nur schlecht beglaubigt. Neben der Dichtkunst scheint er sich schon früh mit philosophischen Untersuchungen beschäftigt zu haben; denn schon als Jüngling ging er mit Cratylus um, und lernte von ihm die Lehren des Heraklit kennen. Aber eine gänzliche Umwandlung seiner Bestrebungen scheint erst Sokrates bewirkt zu haben. Zu ihm kam er in seinem zwanzigsten Jahre, und genoß dessen Unterricht bis zu seinem Tode als einer der treuesten und geschätztesten Schüler des Meisters.

3. Nach dem Tode des Sokrates begab sich Plato mit anderen Sokratikern nach Megara zu Euklides. Der Verkehr mit diesem hat auf die Ausbildung seines Systems wahrscheinlich einen nicht unbeträchtlichen Einfluß ausgeübt. Dann trat er seine erste große Reise an (vielleicht nachdem er wieder einige Zeit in Athen gelebt). Er ging nach Cyrene in Afrika, zu dem Mathematiker Theodorus; dann nach Aegypten, um sich von den dortigen Priestern in der Mathematik und Astronomie belehren zu lassen, und von da kam er vielleicht auch nach Kleinasien. Nach Athen zurückgekehrt, reiste er, etwa vierzig Jahre alt, nach Italien zu den Pythagoräern und dann nach Sicilien, wo er mit Dio, dem Schwager des Tyrannen Dionysius I. einen engen Freundschaftsbund schloß, mit dem Herrscher selbst aber durch seine moralischen Ermahnungen sich derart verfeindet haben soll, daß dieser ihn durch den spartanischen Gesandten Pollis in Aegina als Kriegsgefangenen verkaufen ließ. Von Annikeris losgekauft, kehrte er nach Athen zurück, und begründete daselbst (387 oder 86) seine philosophische Schule in dem Akademusgarten (Akademie). Seine Lehrweise war, wie wir nach der Form seiner Schriften und nach einer ausdrücklichen Erklärung im Phädrus (p. 275 ff.) schließen müssen, eine dialogische; doch scheint er später, besonders für Geförderte, auch zusammenhängende Vorträge gehalten zu haben.

4. Im Jahre 367 unternahm Plato nach dem Tode Dionysius des Aelteren eine zweite Reise nach Sicilien. Dazu gab Dion Veranlassung, welcher durch den Unterricht des Plato auf den neuen Herrscher von Syrakus, den jüngeren Dionysius einzuwirken, und dadurch eine Veränderung der sicilischen Staatsverfassung im aristokratischen Sinne in's Werk zu setzen suchte. Der Plan scheiterte jedoch an dem schwachen und der Lust ergebenen Charakter des Dionysius; Dion ward ihm verdächtig, als ob er sich die höchste Gewalt anmaßen wollte, und wurde deßhalb verbannt. Unter solchen Umständen konnte auch Plato sich nicht mehr halten und kehrte wieder nach Athen zurück. Zum dritten Male reiste er (361) nach Sicilien, um Dionysius mit Dion zu versöhnen, erreichte aber wiederum nicht nur diesen Zweck nicht, sondern kam zuletzt durch das Mißtrauen des Tyrannen in Lebensgefahr, so daß ihn nur die Verwendung des Pythagoräers Archytas von Tarent rettete. Nach Athen zurückgekehrt, nahm Plato seine Lehrthätigkeit in Rede und Schrift wieder auf, und setzte sie fort bis zu seinem Lebensende. Er starb, 81 Jahre alt, i. J. 348 oder 47 v. Chr.

5. „Als Werke Plato's sind uns 36 Schriften überliefert (die Briefe als Einheit gezählt), und daneben tragen einige, die schon im Alterthum als unächt bezeichnet worden sind, seinen Namen. Der alexandrinische Grammatiker Aristophanes von Byzanz hat mehrere platonische Schriften in fünf Trilogien zusammengestellt, und der Neupythagoräer Thrasyllus (zur Zeit des Kaisers Tiberius) die sämmtlichen Schriften, die er für ächt hielt, in neun Tetralogien." In neuerer Zeit sind über Ordnung und Zeitfolge der platonischen Dialoge verschiedene Hypothesen aufgestellt worden. Die hauptsächlichsten derselben sind die von Schleiermacher, Hermann und Munk.

a) Schleiermacher nimmt an, daß Plato nach einem didactischen Plane die Gesammtheit seiner Werke (mit Ausnahme einiger Gelegenheitsschriften) verfaßt habe. Demnach bildet er drei Gruppen: elementarische, vermittelnde und constructive Dialoge. Zur ersten Gruppe rechnet er als Hauptdialoge: Phädrus, Protagoras und Parmenides; als Nebendialoge: Lysis, Laches, Charmides, Euthyphro; als Gelegenheitsschriften: die Apologie des Sokrates und Criton; als halbächt oder unächt: Jo, Hippias II., Hipparch, Minos, Alcibiades II. Zur zweiten Gruppe rechnet er als Hauptschriften: Theätet, Sophistes, Politikus, Phädo, Philebus; als Nebendialoge: Gorgias, Meno, Euthydemus, Cratylus, Convivium; als halbächt oder unächt: Theages, Erastä, Alcibiades I., Menexenus, Hippias I., Clitopho. Zur dritten Gruppe gehören endlich als Hauptdialoge: De republica, Timäus, Critias, und als Nebendialog die Leges.

b) K. F. Hermann dagegen negirt die Einheit eines schriftstellerischen Planes, und betrachtet die einzelnen Schriften Plato's als Documente seiner eigenen philosophischen Entwickelung. Er statuirt daher bei Plato drei Schriftstellerperioden, wovon die erste bis in die nächste Zeit nach dem Tode des Sokrates gehe, die zweite die Zeit des Aufenthaltes zu Megara und der sich daran anschließenden Reisen umfasse, die dritte endlich mit der Rückkehr Plato's von der ersten sicilischen Reise nach Athen beginne, und bis zu Plato's Tod herabreiche. In die erste Periode setzt er die Dialoge: Hippias II., Jo, Alcibiades I., Charmides, Lysis, Laches, Protagoras, Euthydemus, und auf der „Uebergangsperiode" zur zweiten stehen: Apologie, Crito, Gorgias, Euthyphro, Menon, Hippias I. In die zweite Periode sollen fallen: Cratylus, Theätet, Sophistes, Politicus, Parmenides. Der dritten Periode endlich, der Zeit der Reise sollen angehören: Phädros, Menexenus, Convivium, Phädo, Philebus, De republica, Timäus, Critias, Leges.

c) Munk endlich hält dafür, daß Plato, in seinen Schriften ein idealisirtes Lebensbild des Sokrates als des ächten Philosophen zeichnend, die Ordnung derselben durch das aufsteigende Lebensalter des Sokrates angedeutet habe. Demgemäß unterscheidet er drei Reihen von Schriften: α) Des Sokrates Weihe zum Philosophen und seine Kämpfe gegen die falsche Weisheit (386—384): Parmenides, Protag., Charmid., Laches, Gorgias, Hippias I., Cratylus, Euthydemus, Symposion. β) Sokrates lehrt die ächte Weisheit (383—370): Phädros, Philebus, Republ. Timäus, Critias. γ) Sokrates erweist die Wahrheit seiner Lehre durch die Kritik der entgegengesetzten Ansichten und durch seinen Märthyrertod (nach 370): Meno, Theätet, Sophistes, Politicus, Euthyphro, Apologie, Criton, Phädon. Vgl. Ueberweg, Grundriß, Bd. 1, S. 95 ff.

6. Die Acten dieser Controverse über Ordnung und Zeitfolge der platonischen Schriften sind bis jetzt noch nicht geschlossen; ein sicheres Resultat ist noch nicht erzielt [1]). Uns scheint aber von den soeben aufgeführten Hypothesen die Hermann'sche die einfachste und natürlichste zu sein, um so mehr, da sich ein continuirlicher Entwickelungsgang der philosophischen Ansichten Plato's in seinen Dialogen nicht verkennen

1) Neuestens hat darüber geschrieben Teichmüller, Die Reihenfolge der platonischen Dialoge, Leipzig.

läßt. Ob die von Hermann gegebene Classification der platonischen Schriften auch im einzelnen vollkommen richtig sei, muß allerdings dahingestellt bleiben. Sehen wir jedoch davon ab, und charakterisiren wir in Kürze den Inhalt der platonischen Dialoge nach der von Hermann angegebenen Reihenfolge:

Erste Reihe: a) Hippias II. handelt über die Freiwilligkeit beim Unrechtthun; b) Jo über die Begeisterung und Reflexion; c) Alcibiades I. über die menschliche Natur; d) Charmides über die Tugend der Besonnenheit; e) Lysis über die Freundschaft; f) Laches über die Tapferkeit; g) Protagoras handelt über die Tugend und ist eine Streitschrift gegen die Sophisten; h) Euthydemus gleichfalls; i) die Apologie des Sokrates ist eine Rechtfertigung des letzteren gegen seine Ankläger; k) Criton handelt über das Rechthandeln; l) Gorgias verbreitet sich über die Rhetorik und wendet sich besonders gegen den Mißbrauch, den die Sophisten mit derselben trieben; m) Eutyphro handelt über das Heilige; n) Meno über die Tugend und die Lehrbarkeit derselben; o) Hippias I. endlich ist wiederum gegen die Sophisten gerichtet.

Zweite Reihe: a) Cratylus enthält sprachphilosophische Untersuchungen; b) Theätet ist eine Untersuchung über den Begriff der Wissenschaft, die aber im Wesentlichen nur widerlegend (gegen die Sophisten) sich verhält, und kein positives Resultat erzielt; c) Sophistes ist eine Untersuchung über den Begriff des Seienden; d) Politicus handelt über den Staatsmann, über das Gebiet seines Erkennens und Handelns; e) Parmenides endlich handelt über die Ideen und das Eine.

Dritte Reihe: a) Phädrus handelt über die Liebe und über das Schöne als den Gegenstand der Liebe; b) Menexenus über das Nützliche; c) Convivium handelt wiederum über den Eros; d) Phädo über die Seele, resp. über die Unsterblichkeit derselben; e) Philebus über das Gute überhaupt, insbesondere über das höchste Gut; f) der Dialog De republica behandelt die Staatslehre, wobei aber in die darüber in 10 Büchern angestellten Untersuchungen die wichtigsten philosophischen Fragen verwebt werden; g) Timäus behandelt die Theorie der Weltentstehung; h) Critias ist eine fingirte politische Urgeschichte; i) die Leges endlich handeln in 12 Büchern gleichfalls über den Staat, aber nicht über den besten (idealen) Staat, wie die πολιτεια (de republica), sondern über den Staat, wie er, den gegebenen Verhältnissen Rechnung tragend, einzurichten sein möge. (Die Aechtheit des Menos und der Epinomis, welche über die Gesetze handeln, ist bestritten.)

7. „Die Werke Plato's sind zuerst lateinisch in der Uebersetzung des Marsilius Ficinus 1483 und 1484 erschienen; griechisch zuerst in Venedig 1583 bei Aldus Manutius (unter Mitwirkung des Marcus Musurus). Dann folgte die Baseler Ausgabe von 1534, besorgt von Oporinus und Grynäus, später eine zweite 1556; darnach die von Henricus Stephanus veranstaltete Ausgabe nebst der Uebersetzung des Serranus, Paris 1578, nach deren Seitenzahlen, die auch neueren Ausgaben beigedruckt sind, citirt zu werden pflegt. Neuere Gesammtausgaben sind: Die Editio Bipontina (1781 bis 1787), von Croll, Exter und Embser veranstaltet; ferner die Tauchnitzer Ausgabe (1813—19), besorgt von Beck; die von Immanuel Bekker veranstaltete, Berlin 1616—23; ferner die von Ast, von Stallbaum, von den Zürchern Baiter, Orelli und Winkelmann, (griechisch und deutsch), von Schneider und von Hermann [1]."

---

1) Unter den vielen Schriften, die über Plato, die platonischen Dialoge und die platonische Philosophie geschrieben worden sind, erwähnen wir: Schleiermacher, Platons Werke, Uebersetzungen und Einleitungen, 1804—28; Platons sämmtliche Werke, übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Carl Steinhart, 1850—60; Friedrich Ast, Plato's Leben und Schriften, Leipzig 1816; K. F. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie, Heidelberg 1839; Franz Susemihl, Prodro-

2. Allgemeine Charakteristik der platonischen Philosophie.

§. 33.

1. Die Aufgabe der Philosophie, lehrt Plato, ist es, zur Erkenntniß des wahrhaft Seienden (ὄντως ὄν) durchzudringen. Das wahrhaft Seiende sind aber im Gegensatz zu den uns umgebenden sinnlich wahrnehmbaren Dingen die Ideen. Die Philosophie ist mithin, wenn eine Definition von derselben im Sinne Plato's gegeben werden soll, die Wissenschaft von den Ideen als dem wahrhaft Seienden.

2. Die vollkommene Weisheit kommt nur Gott zu; der Mensch kann blos nach Weisheit streben; er ist nicht σοφός, sondern blos φιλόσοφος; seine Wissenschaft ist immer nur im Werden begriffen; seine Aufgabe ist es daher, jenem Ideal der vollkommenen Weisheit in Gott sich immer mehr anzunähern. Ihre Wurzel hat die Philosophie als Streben des Geistes nach Weisheit in der Bewunderung der großartigen Erscheinungen, welche die Objectivität dem Geiste als zu lösende Probleme vorhält. Hieran entzündet sich das begeisterte Verlangen nach Erforschung des wahrhaft Seienden als des höchsten Grundes aller erscheinenden Dinge.

3. Die Mathematik gehört nicht zur Philosophie; denn sie setzt bestimmte Principien voraus, als ob sie Allen offenbar wären, ohne Rechenschaft von ihnen zu geben; sie bedient sich auch zu ihren Beweisen veranschaulichender Bilder, wenn auch gleich von ihnen nicht die Rede ist, sondern von dem, was nur

---

mus platonischer Forschungen, Göttingen 1852, und: Die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie, 1855—60; Ed. Munk, Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften, Berlin 1856; Ueberweg Untersuchungen über die Aechtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben, Wien 1861; Bonitz, Platonische Studien, Dresden 1837; Tennemann, System der platonischen Philosophie, Leipzig 1792—95, 4 Bde.; A. Arnold, System der platonischen Philosophie, als Einleitung in das Studium des Plato und der Philosophie überhaupt, Erfurt 1858; F. Michelis, Die Philosophie Plato's in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, Münster 1859; Dietrich Becker, Das philosophische System Plato's in seiner Beziehung zum christlichen Dogma, 1862; Heinrich von Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Göttingen 1862—64; Trendelenburg, De Platonis Philebi consilio, 1837, und Platonis de ideis et numeris doctrina, Lips. 1826; George Grote, Plato and the other companions of Socrates, Lond. 1865; Schaarschmidt, Die Sammlung der platonischen Schriften, Bonn 1866; Jos. Socher, Ueber Plato's Schriften, München 1820; Martin, Etudes sur le Timée de Platon, Par. 1841; A. Bockh, De Plat. corporis mundani fabrica, Heidelb. 1809; A. Ruge, Die platonische Aesthetik, Halle 1832; J. Steger, Platonische Forschungen, Innsbruck 1, 1869; K. Stumpf, Verhältniß des platonischen Gottes zur Idee des Guten, Halle 1869; Uphues, Elemente der platonischen Philosophie, Soest 1870; Funke, Die Lehre Platons von den Seelenvermögen, Paderborn 1878; Auffarth, Die platonische Ideenlehre, Berlin 1883; Schneider, Die platonische Metaphysik, Leipzig 1884; Weygoldt, Die platonische Philosophie nach ihrem Wesen und nach ihren Schicksalen, Leipzig 1885, u. A. m. Dazu kommen noch die Abhandlungen über Plato's Philosophie in den größeren Geschichtswerken von Ritter, Brandis, Zeller u. s. w.

durch den Verstand gesehen wird. Aber wenn auch die Mathematik nicht zur Philosophie gehört, so ist sie doch ein unentbehrliches Bildungsmittel für das philosophische Denken, eine nothwendige Vorstufe zur philosophischen Erkenntniß, ohne welche Niemand zu letzterer gelangen kann.

4. Das eigentliche Organon der philosophischen Erkenntniß ist nach Plato die Dialectik. Die Dialectik ist nämlich die Kunst, das Mannigfaltige in der Erkenntniß auf die Einheit des Begriffes zurückzuführen, und dann diese Einheit wiederum in ihr Mannigfaltiges zu theilen oder zu gliedern. Das dialectische Verfahren setzt sich somit zusammen aus dem zusammenschauenden Zurückführen des Vielen auf die Einheit des Begriffes einerseits, und aus dem Zerlegen der Einheit in die Vielheit gemäß der natürlichen Gliederung, mit anderen Worten, aus dem Zerlegen des allgemeinen Begriffes in seine Arten andererseits.

5. Diese Dialectik nun ist das bewegende Element der gesammten philosophischen Wissenschaft, und zwar aus dem Grunde, weil die Ideen nach Plato der Gegenstand der Begriffe sind, die durch die dialectische Operation gebildet werden. Indem wir die Begriffe bilden, erfassen wir in diesen die Ideen der Dinge und in ihnen das wahrhaft Seiende; wir gelangen somit zur Erkenntniß gerade dessen, was die Philosophie als Ziel des Wissens anstrebt. Ohne Dialectik gibt es also keine Philosophie. Und daher kommt es denn auch, daß Plato nicht selten die Begriffe von Dialectik und Philosophie als Wechselbegriffe betrachtet und dem Begriffe der Philosophie den Begriff der Dialectik substituirt.

6. Was die Eintheilung der platonischen Philosophie betrifft, so schreibt Cicero (Acad. I, 5, 19) dem Plato die Eintheilung der Philosophie in Dialectik, Physik und Ethik zu. Nach Sextus Empirikus (adv. Math. VII, 16) wurde jedoch diese Eintheilung zuerst von Plato's Schüler Xenokrates förmlich aufgestellt; doch sei Plato wenigstens δυναμει deren Urheber. Wir unsererseits wollen in der folgenden Darstellung derart zu Werke gehen, daß wir zuerst die Ideenlehre, dann die Erkenntnißlehre, ferner die Theologie, die Weltentstehungslehre und die Psychologie Plato's vorführen, und dann mit dessen Ethik und Staatslehre abschließen.

3. Die platonische Ideenlehre.

§. 34.

1. Es ist, wie wir gesehen haben, Sache der Dialectik, die allgemeinen Begriffe zu bilden, und sie organisch gegen einander abzugliedern. Das Object dieser allgemeinen Begriffe aber sind die Ideen. Wie durch die Einzelvorstellung das Einzelobject erkannt wird, so wird durch den Begriff die Idee erkannt. Da muß sich denn nun ganz von selbst die Frage nahe legen, wie denn die Ideen, die den Gegenstand der Begriffe bilden, in ihrer Objectivität aufzufassen seien, und in welchem Verhältnisse sie zu den Einzeldingen und zu Gott stehen. Die Art und Weise, wie Plato diese dreifache Frage beantwortet, ist maßgebend für den innersten Charakter seiner Philosophie.

2. Die erste Frage nun, in welcher Weise nämlich die Ideen in ihrer Objectivität aufzufassen seien, beantwortet Plato in folgender Weise:

a) Den allgemeinen Begriffen, welche in unserem Denken gegeben sind, entsprechen in der Objectivität auch allgemeine Ideen. Das Allgemeine ist somit als solches nicht bloßes Product des dialectischen Denkens, sondern es ist als Allgemeines auch objectiv real. Dem Allgemeinen im Denken entspricht ein Allgemeines in der Realität, und dieses objectiv Allgemeine ist eben die Idee. So objectivirt also Plato die Idee nicht blos nach ihrem Inhalte, sondern auch nach der Form der Allgemeinheit, welche der Gedanke derselben — der Begriff — in uns hat.

b) Aber wenn es sich also verhält, so können die allgemeinen Ideen nicht den einzelnen Dingen immanent sein, d. h. die Idee ist nicht eine den vielen einander gleichartigen Einzelobjecten innewohnende Wesenheit, sondern die Idee muß in ihrer Allgemeinheit als transcendent über den Einzeldingen aufgefaßt werden. Die allgemeinen Ideen sind daher in ihrer Allgemeinheit etwas über den erscheinenden Dingen selbstständig Dastehendes; die wahren Wesenheiten der Dinge, welche in jenen Ideen sich repräsentiren, sind über den einzelnen Dingen erhaben, sind ein über den Dingen bestehendes Sein. Kurz, es muß eine Ideenwelt angenommen werden, welche als solche verschieden ist von der Erscheinungswelt, und transcendent über letzterer dasteht[1]).

c) Das Verhältniß, in welchem diese transcendenten allgemeinen Ideen zu einander stehen, ist dasselbe, wie es zwischen den ihnen entsprechenden allgemeinen Begriffen in unserem Denken stattfindet. Wie die allgemeinen Begriffe in unserem Denken eine logische Einheit bilden, so bilden die ihnen entsprechenden Ideen in ihrer Objectivität eine reale Einheit. Aber diese Einheit ist nicht eine starre, bewegungslose, wie Parmenides die Einheit des Seins aufgefaßt hatte; in dieser Einheit liegt vielmehr zugleich eine dialectische Bewegung zur Vielheit, d. h. wie die Begriffe in unserem Denken vom Allgemeinen zum Besondern sich gliedern, so ist diese Gliederung des Einen Allgemeinen zur

1) Einen Beweis hiefür findet Plato (Tim. p. 51 f.) in der Verschiedenheit der wissenschaftlichen Erkenntniß von der richtigen Meinung (νους und δοξα ἀληθης). „Sind nämlich," sagt er, „beide verschiedene Erkenntnißarten, dann gibt es auch an und für sich seiende, nicht durch die Wahrnehmung, sondern durch das Denken erkennbare Ideen (εἰδη νοουμενα); wären dagegen, wie es Einigen scheint, beide identisch, so wären die Ideen nichts Objectives, sonder nur ein subjectiver Begriff. Es sind aber wirklich beide Erkenntnißarten verschieden, und zwar sowohl nach ihrer Entstehung (indem die eine durch Ueberzeugung, die andere durch Ueberredung entsteht), als auch nach ihrem Wesen (indem die eine sicher und unwandelbar, die andere unzuverlässig und wechselnd ist). Folglich gibt es auch zwei verschiedene Classen von Objecten; die eine umfaßt das sich selbst stets Gleichbleibende, Ungewordene und Unvergängliche, das weder in sich jemals etwas Anderes von irgend woher aufnimmt, noch auch selbst in ein Anderes eingeht — die transcendenten allgemeinen Ideen —; die andere Classe dagegen umfaßt die Einzelobjecte, die den Ideen gleichnamig und gleichartig sind, an bestimmten Orten werden und untergehen, und immer in Bewegung sind."

Vielheit besonderer Ideen auch in dem objectiven Sein der Ideen anzunehmen. Jede Idee nimmt Theil an dem „Demselbigen“ (ταὐτον), d. h. sie ist ein Glied in der Einheit des idealen Seins; jede Idee nimmt aber auch Theil an dem „Andern“ (θάτερον), d. h. sie trägt eine Bestimmung in sich, wodurch sie sich von den übrigen Ideen unterscheidet, wodurch sie also eine andere ist, als diese. Und so ist denn die Ideenwelt zu fassen als eine Einheit in der Vielheit, und als eine Vielheit in der Einheit. Die Annahme der Einheit ohne die Vielheit führt zu unlösbaren Widersprüchen; ebenso aber auch die Annahme der Vielheit ohne die Einheit. Nur beides zugleich anzunehmen ist vernünftig. (Parmenides, p. 137, b sqq. Sophist. p. 254, d sqq.)

3. Gehen wir nun zur Beantwortung der zweiten Frage über, wie nämlich nach Plato das Verhältniß der erscheinenden Einzeldinge zu den Ideen gedacht werden müsse, so treffen wir in dieser Beziehung folgende Bestimmungen:

a) Die Ideen sind als das wahrhaft Seiende auch das Vollkommene, das Unveränderliche und Beharrliche, das Ewige und Unvergängliche. Immer sich gleich bleibend schwebt die Ideenwelt in unsichtbarer Majestät über der Region der Erscheinungswelt, und die ganze Fülle der Vollkommenheit des Seins ist in ihr repräsentirt. Dagegen ist die Erscheinungswelt die Region des Unvollkommenen, die Region des Veränderlichen und Fließenden, die Region des Zeitlichen und Werdenden. Das Materielle befindet sich im beständigen Flusse; in ihm ist nichts Festes und Bleibendes; es zerrinnt und zerfließt fortwährend in unstetem Laufe. Im Bereich der materiellen Welt oscillirt mithin Alles fortwährend zwischen Sein und Nichtsein; Nichts ist hier je vollkommen, denn als stets fließendes hört es jeden Augenblick wieder auf das zu sein, was es war; es steht daher immer auf dem Uebergange vom Sein zum Nichtsein und vom Nichtsein zum Sein; stets ist es und ist es zugleich nicht. Daher kann hier auch von einer Vollkommenheit des Seins nicht die Rede sein[1]).

b) Wenn aber auch in dieser Beziehung eine Art Gegensatz zwischen den

---

1) Man sieht, wie hier Plato die beiden entgegengesetzten Principien der vorsokratischen Philosophie, das Princip des stetigen Werdens — des unsteten Flusses — bei den Joniern und das Princip der unveränderlichen alles Werden ausschließenden Einheit des Seins bei den Eleaten, mit einander zu verbinden und auszugleichen sucht. Er nimmt beides an, eine Region des unveränderlichen Seins und eine Region des ruhelosen Werdens, scheidet aber beide Regionen auseinander, um beide in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit aufrecht erhalten zu können. Aristoteles bezeichnet (Met. 1, 6 und 13, 4. 9.) die platonische Ideenlehre „als gemeinsames Product der Heraklitischen Lehre von dem beständigen Fluß der Dinge und der Sokratischen Tendenz der Begriffsbildung. Die Ansicht, daß das Sinnliche stets dem Wechsel unterworfen sei, habe Plato von dem Herakliteer Cratylus hergenommen, und auch später beständig festgehalten. Demgemäß habe er, als er durch Sokrates Begriffe, die, einmal richtig gebildet, stets unwandelbar festgehalten werden können, kennen gelernt habe, diese nicht auf das Sinnliche beziehen zu dürfen geglaubt, sondern dafür gehalten, es müsse andere Wesen geben, welche die Objecte der begrifflichen Erkenntniß seien, und diese Objecte habe er Ideen genannt.“

Ideen und den erscheinenden Dingen stattfindet, so stehen sie aber doch andererseits auch wieder in einer Gemeinschaft (κοινωνια) miteinander. Die erscheinenden Einzeldinge nehmen nämlich an den Ideen Theil (μετεχουσι), und gerade dadurch, daß ein jedes Individuum an der ihm entsprechenden Idee theilnimmt, ist es das was es ist. (Phaed. p. 101, c.) Die Ideen verhalten sich nämlich zu den Dingen als deren wahre Wesenheiten. Folglich kann jedes Ding das, was es ist, nur dadurch sein, daß es an der Idee, unter welcher es steht, als an seiner Wesenheit Theil nimmt, participirt. Und so ist denn durch diese Theilnahme an den Ideen sowohl das eigenthümliche Sein, als die Verschiedenheit der Individuen von einander bedingt. Ebenso ist auch Alles in der sinnlichen Welt nur dadurch gut, daß es an dem an sich Guten, nur dadurch schön, daß es an dem an sich Schönen, nur dadurch weise, heilig und gerecht, daß es an dem an sich Weisen, Heiligen und Gerechten Theil nimmt. (Phaed. 100, 6 sqq. Menon. p. 73, c. u. s. w.)

c) Fragen wir aber, wie denn diese „Theilnahme", dieses „μετεχειν" im platonischen Sinne aufzufassen sei, so beantwortet Plato diese Frage damit, daß er das Verhältniß der erscheinenden Dinge zu den Ideen auch als „Nachahmung" (μιμησις, ὁμοιωσις) bezeichnet. Hienach sind die Ideen als die Vorbilder, die Prototype (παραδειγματα), die erscheinenden Dinge dagegen als die Abbilder oder als die Ektype (εἰδωλα, ὁμοιωματα) jener Vorbilder zu betrachten. Die Ideen spiegeln sich in den erscheinenden Dingen gleich als in einem Spiegel ab, und gelangen auf solche Weise zur Erscheinung, zur Offenbarung. Aber freilich ist diese Abspiegelung der Ideen in den erscheinenden Dingen nur eine sehr unvollkommene. Die sinnlichen Dinge sind nur sehr unvollkommene Bilder des über ihnen leuchtenden Vorbildes; nur wie in einem getrübten Spiegel leuchten uns die Ideen aus den erscheinenden Dingen entgegen. Denn für's Erste ist die Materie schon an sich nicht im Stande, die Idee in ihrer ganzen Fülle zur Abspiegelung zu bringen, und für's Zweite muß auch der beständige Fluß des Werdens und Vergehens, in welchem Alles in der Erscheinungswelt unaufhörlich dahin eilt, die Reinheit des Bildes trüben und beeinträchtigen. Darum ist gar kein Vergleich zwischen dem Glanze und der Herrlichkeit der Idee selbst und zwischen ihrem Bilde in der Erscheinungswelt. In der übersinnlichen Welt herrscht Reinheit und Klarheit, in der sinnlichen Trübe und Verworrenheit. Dort herrscht Fülle und Vollkommenheit, hier Mangel und Unvollkommenheit. So stehen die erscheinenden Dinge auch in dieser Beziehung zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte. Sie sind, weil theilnehmend an dem wahren Sein; sie sind nicht, insofern sie nur sehr unvollkommen an demselben Theil nehmen. Immerhin aber stehen sie nicht außer dem Bereich des Seienden; denn dieses ist ihnen doch wenigstens gegenwärtig (παρουσια) als ihr wahres Wesen, wenn es ihnen auch nicht immanent ist.

4. Es folgt endlich die dritte Frage, in welchem Verhältnisse die Ideen in ihrer Objectivität genommen, zu Gott stehen. Auf diese Frage erhalten wir folgende Antwort:

a) Die Idee Gottes erscheint bei Plato, soweit er seine Lehre rein dialectisch entwickelt, unter der Idee des Guten. Die Idee des Guten ist ihm ebenso, wie jede andere Idee, ein reales Sein; aber sie fällt ihm nicht mit den übrigen Ideen zusammen. Die Idee des Guten ist bei Plato keineswegs die bloße logisch-metaphysische Einheit der übrigen Ideen; von einer solchen Auffassung findet sich bei ihm keine Spur. Vielmehr stellt er die Idee des Guten ausdrücklich als transcendent über die übrigen Ideen hin. Die Einheit der Ideen bezeichnet Plato wohl als οὐσια, insofern nämlich die Ideenwelt in der That die wahre Wesenheit (οὐσια) der Erscheinungswelt ist: aber er sagt ausdrücklich, daß die Idee des Guten nicht die οὐσια selbst sei, sondern vielmehr über derselben stehe. (De rep. l. 6, p. 508, e sqq. l. 7, p. 517, b. c.) Die Idee des Guten ist ihm daher die Sonne im Reiche der Ideen. Wie die Sonne der Welt des Sichtbaren nicht allein die Sichtbarkeit verleiht, sondern auch Entstehung, Wachsthum und Erhaltung, ohne daß sie selbst entsteht und wird: so verleiht auch die Idee des Guten allem Erkennbaren nicht blos die Erkennbarkeit, sondern auch das Sein und die Wesenheit, ohne daß sie jedoch selbst dieses Sein und Wesen wäre, über welches sie vielmehr an Würde und Macht weit hinaus reicht. (De rep. l. 6, 506, e sqq. — 510, l. 7, p. 517, b sq. p. 540, a p. 532, c.)

b) Dieses vorausgesetzt treffen wir nun in Bezug auf das Verhältniß, in welchem Plato die Ideen der weltlichen Dinge zur Idee des Guten, resp. zu Gott denkt, zwei verschiedene Ansichten. Aristoteles behauptet, Plato habe die Ideen wie von den Dingen, so auch von Gott getrennt, und sie in dieser Trennung als etwas selbstständiges gesetzt. Nach aristotelischer Erklärung hätte somit Plato die Ideen nicht blos als transcendent über die Dinge gesetzt, sondern sie auch Gott gegenüber verselbstständigt, so daß sie also als ein in sich bestehendes Sein wie außer den Dingen so auch außer Gott daständen. Die christliche Scholastik hat sich dieser aristotelischen Erklärung größtentheils angeschlossen. Dagegen schreiben viele ältere christliche Erklärer der platonischen Philosophie, namentlich Kirchenväter, eine solche Verselbstständigung der Ideen dem göttlichen Geiste gegenüber dem Plato in keiner Weise zu, sondern behaupten vielmehr, Plato habe die Ideenwelt in den göttlichen Verstand gesetzt, d. h. er habe den sog. κοσμος νοητος als ein System göttlicher Gedanken aufgefaßt.

c) Es fehlt nun allerdings nicht an Aeußerungen in den platonischen Schriften, welche den Schluß nahe legen, daß Plato die Ideen in den göttlichen Verstand gesetzt, sie also als göttliche Gedanken von den Dingen aufgefaßt habe. Er bezeichnet nämlich die Einheit der Ideen auch als νους, σοφια, λογος, und betrachtet sie nicht als ein todtes, sondern als ein lebendes, gleichsam bewegliches Sein. (Phileb. p. 30, c. De rep. l. 7, p. 517, b sq. Soph. p. 248, c sq.) Vom νους sagt er aber ausdrücklich, daß er nur in einer Seele, d. i. in einem geistigen Wesen sein könne. Ebenso bezeichnet Plato Gott ausdrücklich als den Werkmeister, als den φυτουργος der Ideen, (de rep. l. 10, p. 597, b sq.), und sagt, daß der νους und die ἀληθεια geboren seien aus jener Ursache, welche die Ursache aller Dinge ist. (Phileb. p. 30, d sq.)

d) Wenn man jedoch bedenkt, daß Plato die Ideen als reale Allgemeinheiten auffaßt, welche selbstständig über den Dingen der Erscheinungswelt stehen und in ihrer Allgemeinheit die wahren Wesenheiten der letzteren bilden: so wird man sich doch wohl kaum zu der Annahme verstehen können, daß Plato hiebei nur an göttliche Gedanken gedacht habe. Und andererseits kann auch die Auctorität des Aristoteles nicht so gering angeschlagen werden, wie solches oft geschieht. Daß Aristoteles seinen Lehrer nicht verstanden habe, dürfte doch kaum glaublich sein, und daß er geflissentlich seine Lehre entstellt habe, wird sich gleichfalls nicht beweisen lassen.

e) Dazu kommt, daß Plato seine Lehre von der Einheit und Vielheit der Ideen der Parmenideischen Lehre von der starren, innerlich bewegungslosen Einheit des Seins entgegensetzt, und den Unterschied zwischen beiden aufweist. Dies ist nur verständlich, wenn Plato seine Ideenwelt gleichfalls als ein Seiendes betrachtet, das nicht blos im Denken Gottes, sondern in sich selbst seinen Bestand hat, ebenso, wie das parmenideische einheitliche Sein. Ist also obige Streitfrage auch bis heute nicht gelöst, so scheint uns doch die letztere Auffassung mehr mit dem gesammten platonischen System zu harmoniren, als die erstere [1]).

4. Die platonische Erkenntnißlehre.

§. 35.

1. Mit dieser Ideenlehre des Plato hängt auf's innigste zusammen seine Erkenntnißlehre. Reflectiren wir zuerst auf die Lehre Plato's von der Erkenntniß, insofern sie subjectiv gefaßt wird, so sind die Unterschiede in derselben bedingt durch die Verschiedenheit der Objecte der Erkenntniß. Hier ist aber vor allem zu unterscheiden zwischen sinnlichen und übersinnlichen Objecten, (ὁρατον και νοητον γενος). Die sinnlichen Objecte sind wiederum zweifach, nämlich wirkliche Körper, oder aber bloße Bilder von solchen Körpern, wie sie durch die Kunst hervorgebracht werden (σωματα und εἰκονες). Ebenso sind die übersinnlichen Objecte wiederum von zweifacher Art; sie sind nämlich entweder blos mathematische Gegenstände, oder aber eigentliche Ideen (μαθηματικα und ἰδεαι).

2. Demnach muß in der menschlichen Erkenntniß vor Allem unterschieden werden zwischen αἰσθησις und νοησις. Die αἰσθησις geht auf das Sinnliche, die νοησις auf das Uebersinnliche. Die sinnliche Vorstellung (αἰσθησις), wird von Plato auch als δοξα bezeichnet werden, und zwar deshalb, weil wir es

---

1) In seinem höheren Alter soll es Plato unternommen haben, die Ideen auf Idealzahlen zu reduciren. So bezeugt Aristoteles. „In der That finden sich hievon gewisse Spuren in einzelnen platonischen Dialogen, besonders im Philebus, in welchem die Ideen als ἑναδες oder μοναδες bezeichnet und (in pythagoräisirender Weise) περας und ἀπειρον als Elemente derselben erscheinen.

auf dem Standpunkte der bloßen sinnlichen Vorstellung nur zur Meinung, nicht zur vollen Gewißheit bringen können. Die Meinung ist zwar nicht gänzliche Unsicherheit der Erkenntniß; aber sie ist auch nicht volle Gewißheit; sie schwebt zwischen beiden in der Mitte, und nimmt an beiden Theil, ähnlich wie das Sinnliche, worauf es geht, als ein stets Werdendes immer zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte schwebt, und an beiden Theil hat. Dagegen gewährt die νοησις, die auf das Uebersinnliche geht, volle Sicherheit und Gewißheit der Erkenntniß; hier taucht der Geist aus dem schwankenden Zustande der Meinung empor zum Lichte der wahren γνωσις; die νοησις ist daher auch das Organ der wissenschaftlichen Erkenntniß, der ἐπιστημη. Es ist also zwischen beiden, zwischen der sinnlichen und intellectuellen Erkenntniß, ein wesentlicher Unterschied; sowohl in Rücksicht auf die wesentliche Verschiedenheit der Objecte, als auch in Rücksicht auf die Art der Erkenntniß.

3. Doch muß sowohl in Bezug auf die αἰσθησις, als auch in Bezug auf die νοησις noch ein weiterer Unterschied statuirt werden. Die αἰσθησις oder δοξα kann nämlich, wie bereits angedeutet, entweder auf Körper, oder auf Bilder von Körpern gehen. Im ersteren Falle gestaltet sie sich zur πιστις, im letzteren dagegen ist sie blos εἰκασια. Der πιστις entspricht somit etwas Wirkliches; der εἰκασια dagegen ein bloßes Phantasiegebilde, — Wahrnehmung und Einbildungskraft. Die νοησις dagegen geht entweder blos auf das Mathematische, oder aber auf die Ideen. In ersterer Beziehung ist sie διανοια (ratio), in letzterer dagegen νους (intellectus).

4. Demnach entwirft Plato (de rep. 7, p. 534) folgendes Schema der menschlichen Erkenntniß:

a) Objecte.

Νοητον γενος.		Ὁρατον γενος.	
Ἰδεαι	Μαθηματικα	Σωματα	Εἰκονες

b) Erkenntnißweisen.

Νοησις		Δοξα	
Νους	Διανοια	Πιστις	Εἰκασια.

5. Diese Unterscheidungen in Bezug auf die subjective Seite der menschlichen Erkenntniß vorausgesetzt gestaltet sich nun die platonische Erkenntnißlehre in folgender Weise:

a) Aus der sinnlichen Erfahrung können wir die Erkenntniß des Uebersinnlichen, der Ideen, nicht schöpfen. So lange wir mit unserem Erkennen noch im Gebiete der sinnlichen Erscheinung uns bewegen, gleichen wir einem Träumenden; ja wie trunken und geistesabwesend treiben wir im Strome der Erscheinungen hin, ohne daß ein Lichtstrahl höherer Erkenntniß in uns Eingang fände. Wollen wir daher zur Erkenntniß des wahren Seins, der Ideen, uns emporheben, dann müssen wir uns von dem Sinnlichen zurückziehen, und uns in uns selbst sammeln, damit wir mit dem reinen, ungetrübten Blicke

unserer Vernunft dem Idealen uns zuwenden können. Nur insofern kann das Sinnliche uns behilflich sein zur Erkenntniß des Idealen, als es durch den allerdings trüben Widerschein der Ideen, welcher in den sinnlichen Dingen zu Tage tritt, uns veranlaßt, diese Dinge zu verlassen, und unsern Blick auf dasjenige zu richten, was in denselben sich abspiegelt. — Aber wenn nun das also sich verhält, wenn das Sinnliche für unsere Erkenntniß keine Brücke bildet, um darauf zum Uebersinnlichen, zum Idealen, fortzuschreiten, dann muß nothwendig die Frage entstehen: Wie ist es denn dann überhaupt möglich für unsere Erkenntniß, die Kluft zu übersteigen, welche sie von den Ideen trennt; oder mit anderen Worten, wie ist denn dann eine Berührung des erkennenden Geistes mit den Ideen, die doch als solche ein rein transcendentes Sein sind, überhaupt möglich und denkbar?

b) Diese Frage konnte Plato auf rein wissenschaftlichem Standpunkte nicht mehr beantworten. Er war daher genöthigt, eine Hypothese zu Hilfe zu nehmen. Und diese Hypothese bietet er uns in seiner Lehre von der Präexistenz der Seele. Die Seele, lehrt Plato, hat vor ihrer Verbindung mit dem Körper in einem außerkörperlichen, rein geistigen Zustande gelebt, und zwar nicht in der Region der Erscheinungs-, sondern vielmehr in der Region der idealen Welt. Dort hat sie die Ideen unmittelbar angeschaut und ist in dieser Schauung glücklich gewesen. In Folge ihres Eintrittes in den Körper ist ihr aber das im überkörperlichen Zustande Geschaute in Vergessenheit gekommen. Doch hat sie nicht die Fähigkeit verloren, sich wieder daran zu erinnern. Diese Erinnerung wird aber in ihr erregt dadurch, daß in den erscheinenden Dingen ein wenn auch nur unklares und trübes Bild der Ideen ihr gegenübertritt. Durch dieses Bild wird sie wieder an das Urbild erinnert, und so erwacht in ihr wiederum die Erkenntniß der Ideen, die vorher der Vergessenheit anheim gefallen gewesen. Daher ist alles Erlernen, alles Wissen des Menschen im Grunde gar nichts anderes, als eine Wiedererinnerung (ἀνάμνησις). „Discere et reminisci." (Phaedon, p. 72 sqq. Menon, p. 81 sqq. Phaedr. p. 249 sq.)

c) Plato versäumt nicht, diese seine Hypothese auch mit wissenschaftlichen Beweisen zu stützen. Es sind vorzugsweise zwei Beweise, welche er hiefür führt, nämlich:

α) Wenn wir in der Erscheinungswelt Dinge wahrnehmen, so urtheilen wir über dieselben, und zwar urtheilen wir z. B., daß sie einander mehr oder minder gleich, daß sie mehr oder minder gut, schön, oder, sofern es sich um Handlungen handelt, daß diese mehr oder minder gerecht, heilig u. dgl. seien. Dies setzt offenbar voraus, daß die Idee der Gleichheit an sich, die Idee des Guten, Schönen, Gerechten, Heiligen an sich, schon vorher in uns sei, weil wir ja über das Mehr oder Minder der Gleichheit, Güte, Schönheit u. s. w. der Dinge nur dadurch urtheilen können, daß wir sie mit der Gleichheit, Güte, Schönheit u. s. w. an sich vergleichen, und dadurch erkennen, daß sie derselben mehr oder minder sich annähern. Da nun der Mensch in der angegebenen Weise in dem Augenblicke zu urtheilen anfängt, wo er zum Gebrauche seiner

Vernunft kommt, so müssen jene Ideen schon vor aller Erfahrung in der Seele liegen. Und daraus folgt dann wiederum, daß die Seele dieselben bereits vor ihrer Verbindung mit dem Körper erkannt, daß sie sie folglich mit in's empirische Dasein hereingebracht habe, und daß daher die erneute Erkenntniß derselben im gegenwärtigen Leben nur auf einer Wiedererinnerung an selbe beruhen könne. (Phaedon, p. 74, a sqq.)

β) Das Gleiche ergibt sich aus der heuristischen Lehrmethode. Indem nämlich der Schüler durch fortgesetzte, logisch an einander sich reihende Fragen zuletzt zur Erkenntniß einer Wahrheit geführt wird, wird ihm diese Wahrheit nicht von Außen beigebracht, sondern er findet sie in sich selbst vor. Die äußere Fragestellung ist nur ein Hilfsmittel dazu, damit er sie in seinem Geiste finde, sie ist nur eine Bedingung dieses innern Erwachens der Erkenntniß im Geiste des Schülers. Verhält es sich aber also, dann folgt daraus wiederum, daß der Geist jene Wahrheiten, die er aus sich schöpft, schon vor aller Lehre und Erfahrung in sich tragen müsse, daß er selbe schon vor seinem gegenwärtigen Leben erkannt und sich angeeignet, daß er sie mithin schon mit sich in das irdische Dasein hereingebracht habe und daß das erneute Erkennen derselben nur auf einer Wiedererinnerung an das ehemals Geschaute beruhen könne. (Phaedon, p. 73, a. Men. p. 82, a sqq.)

6. So viel über die platonische Erkenntnißlehre. Wir gehen nun zur platonischen Physik über, welche die Theologie, die Weltentstehungslehre und die Psychologie in sich begreift.

5. Die platonische Theologie.

§. 36.

1. Wir haben schon gesehen, daß Plato vom Standpunkte der Ideenlehre aus Gott als die Idee des Guten aufgefaßt habe. Vom metaphysischen Standpunkte aus sucht er dagegen das Dasein Gottes in der gleichen Weise zu erweisen, wie vor ihm Anaxagoras und Sokrates es erwiesen hatten. In der Welt, sagt er, zeigt sich überall Ordnung und Zweckmäßigkeit, und zwar sowohl in den unteren Regionen des Universums, als auch ganz besonders in der Region der Gestirne. Ordnung und Zweckmäßigkeit sind aber nicht möglich ohne Voraussetzung einer Vernunft (νους), und eine Vernunft kann wiederum nur in einer Seele (ψυχη), d. h. in einem persönlichen Geiste sein. Wir müssen also einen persönlichen, göttlichen Geist über der Welt annehmen, von welchem die Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt sich ableitet. (Phileb. p. 30, b sq.)

2. Die göttliche Natur ist die allervollkommenste; sie ist geschmückt mit allen Vorzügen, welche nur immer denkbar sind, und es ist keine Vollkommenheit (ἀρετη), welche ihr mangelte. Gerade deshalb läßt sich die göttliche Natur in keiner anderen Weise denken, als unter der Idee des Guten; denn in diesem Begriffe sind alle Vollkommenheiten zusammengefaßt, mit denen die göttliche Natur ausgestattet ist. Eben deshalb ist aber Gott auch die Ur-

sache alles Guten und nur des Guten; das Böse, das Uebel kann nicht auf ihn als auf seine Ursache zurückgeführt werden. Wenn die Dichter Gott als Urheber böser Handlungen bezeichnen, so entehren sie die göttliche Natur. Ebensowenig kann Gott die Menschen täuschen und irre führen; die mythologischen Erzählungen von absichtlicher Täuschung der Menschen durch die Götter sind absurd.

3. Als die vollkommenste Natur ist Gott zugleich der unveränderliche. Wäre Gott veränderlich, so müßte die Ursache dieser Veränderung entweder außer ihm, oder in ihm selbst liegen. Ersteres ist nicht möglich, weil die vollkommenste Natur von keinem Anderen verändert werden kann. Aber auch letzteres ist undenkbar; denn falls Gott sich selbst veränderte, so müßte er entweder sich selbst vervollkommenen, oder in den Stand geringerer Vollkommenheit sich versetzen. Ersteres kann nicht geschehen, weil Gott ohnehin schon absolut vollkommen ist; letzteres ist aber ebenso wenig zulässig, weil das vollkommenste Wesen als solches überhaupt nicht unvollkommen sein, und daher auch nicht unvollkommen werden kann. Gott ist also unveränderlich; er nimmt nicht bald diese, bald jene Form an, wie die Dichter sagen, sondern er bleibt ewig in seiner einfachen und unveränderlichen Form bestehen. (De rep. l. 2, p. 380, d sqq.)

4. Plato nimmt jedoch außer dem höchsten Gotte auch noch untergeordnete Götter an, und weißt ihnen eine Mittelstellung zwischen dem höchsten Gott und den weltlichen Dingen an, indem er lehrt, daß durch diese untergeordneten Götter einerseits die leitende und vorsehende Wirksamkeit Gottes in der Richtung auf die irdischen Dinge vermittelt, und daß andererseits durch dieselben die Gebete und Opfer der Menschen an Gott übermittelt werden, weshalb der Mensch ihnen auch Verehrung schuldig sei. Diese untergeordneten Götter sind auf oberster Stufe die Gestirngötter — die Seelen der Gestirne; — dann folgen die Dämonen, von denen wiederum die ätherischen Dämonen, d. h. jene, deren Leiber aus dem Aether gebildet sind, den obersten Rang einnehmen, an welche dann endlich die Luft- und die Wasserdämonen — deren Leiber aus Luft oder Wasser gebildet sind, — sich anreihen. (Conviv. p. 202, e sqq. De legg. l. 10, p. 895 sqq. Tim. p. 39, d sqq.)

6. Die platonische Weltentstehungslehre.

§. 37.

1. Wir gehen von der Theologie zur Weltentstehungslehre Plato's über. Drei Principien sind es, auf welche Plato die Entstehung und den Bestand der Welt zurückführt: die Materie als die vorauszusetzende Unterlage (causa materialis) der Weltbildung, Gott als Demiurg oder wirkende Ursache (causa efficiens) und endlich die Ideenwelt als Vorbild, oder causa exemplaris der weltlichen Dinge. Dieses vorausgesetzt beschreibt Plato im Timäus den Proceß der Weltbildung in folgender Weise:

a) Die Materie bestand und besteht ewig neben Gott; sie ist von ihm

nicht hervorgebracht, sondern besteht durch sich außer und neben ihm. Ursprünglich aber war sie ein rein unbestimmtes und daher auch qualitätsloses Sein; sie erscheint in dieser ihrer Ursprünglichkeit als eine ordnungslose, wild fluctuirende Masse, als ein chaotisches Wesen, das zuvörderst in ungeordneter Weise mannigfach wechselnde Gestalten annahm; sie ist die blinde ἀνάγκη im Gegensatze zu dem nach Zwecken thätigen νοῦς.

b) Da aber Gott gut und neidlos war, so wollte er die Materie nicht in dieser Unordnung belassen. Er schaute daher auf das ewig unveränderliche Vorbild (die Ideen) hin, und bildete nach diesem Prototyp die Materie zur geordneten Welt aus, indem er als der Gute alles zum Guten umschuf und sich selbst ähnlich machte. Und zwar vollzog Gott diese Weltbildung in folgender Ordnung:

α) Zuerst bildete Gott als der Demiurg die Weltseele. Indem er nämlich aus zwei einander entgegengesetzten Elementen, von denen das eine untheilbar, sich selbst stets gleich bleibend, das andere theilbar und veränderlich war, durch Mischung derselben eine dritte mittlere Substanz bildete, entstand dadurch die Weltseele [1]). Diese setzte er dann in die Mitte der Welt, und spannte sie in Kreuzesform durch das ganze Universum aus.

β) Die Weltseele wurde dann vom Demiurg mit dem Weltleibe umkleidet, welcher die Form der Kugelgestalt — die vollkommenste Gestalt — hat. Und indem der Demiurg zu der chaotisch wogenden Materie Ordnung und Maß hinzubrachte, nahm dieselbe mathematisch bestimmte Gestalten an. Aus cubisch geformten Elementen ward die Erde, aus pyramidalisch geformten das Feuer, zwischen beide traten nach geometrischer Proportion in die Mitte das Wasser, dessen Elemente die Form des Ikosaeders haben, und die Luft, deren Elemente octaedrisch geformt sind.

γ) In der Richtung des Himmelsäquators hat der Weltbildner das bessere, unveränderliche Element der Weltseele ausgebreitet, in der Richtung der Ecliptik das andere veränderliche Element. Die Schiefe der Ecliptik ist eine Folge der geringeren Vollkommenheit der Sphären unter dem Fixsternhimmel. Die Abstände der himmlischen Sphären von einander entsprechen solchen Saitenlängen, auf welchen harmonische Töne beruhen. Die Erde ruht unbewegt im Mittelpunkte des Weltalls, geballt um die Axe der Welt.

c) Aus diesen Prämissen ergeben sich nun von selbst alle weiteren Bestimmungen, welche wir bei Plato in Bezug auf den Weltbegriff finden. Nämlich:

α) Die Welt als solche ist nicht ewig. Sie hat einen Anfang ge-

---

1) Plato bezeichnet das erstgenannte Element im Timäus als ταὐτόν, das letztgenannte dagegen als θάτερον. Während er also, wie wir oben gesehen haben (im Sophistes), diese beiden Elemente in die Ideenwelt selbst einträgt, um von der Einheit zur Vielheit der Ideen fortschreiten zu können, scheint er hier beide zu trennen. Wie aber dann das ταὐτόν und θάτερον hier aufzufassen, und wie deren beiderseitige Mischung zu fassen sei, das wird sich wohl kaum je sicher ermitteln lassen.

nommen, und zwar in dem Augenblicke, als Gott die Bildung der Materie zur Welt in Angriff nahm. Die Zeit ist erst mit der Welt geworden; die Zeit aber ist das Bild der Ewigkeit. Daß die Welt, nachdem sie einmal entstanden, wieder ein Ende nehmen werde, ist nicht anzunehmen.

β) Die Welt, wie sie besteht, ist die einzig mögliche. Eine andere von dieser verschiedene Welt ist nicht denkbar. Denn das ganze System der Ideen, welches als κοσμος νοητος das Vorbild der körperlichen Welt bildet, gelangt in dieser körperlichen Welt zur Offenbarung. Es gibt keine Idee im κοσμος νοητος, der nicht eine bestimmte Art von Wesen in der Erscheinungswelt entspräche. Es gibt nur Ein Urbild; also auch nur Ein Abbild.

γ) Die Welt, wie sie besteht, ist so vollkommen, als sie nur sein kann. Eine vollkommenere Welt ist nicht möglich. Denn Gott als der Gute und Neidlose hat sie dem Vorbilde so vollkommen nachgebildet, als es nur möglich war; er hat sie sich selbst so ähnlich gemacht, als die Materie es zuließ. Als das Vollkommenste und Schönste von allem Entstandenen ist die Welt ein vernünftiges lebendes Wesen, da ja die Weltseele mit Vernunft begabt ist; sie hat die vollkommenste und constanteste Bewegung — die Kreisbewegung; sie ist in Wahrheit ein zweiter, ein erzeugter Gott. —

2. Ist aber die Welt so vollkommen, als sie nur sein kann, so muß sich die Frage ergeben, wie es denn dann doch Uebel in der Welt geben könne, und wo denn diese Uebel ihren Grund haben. Um diese Frage zu beantworten, verweist Plato auf die Materie. Von Gott kann nur Gutes kommen; aber die Materie vermag nicht blos die volle Wirksamkeit der weltbildenden göttlichen Güte nicht in sich aufzunehmen, sondern sie widerstreitet auch ihrer Natur nach der bildenden und ordnenden Einwirkung Gottes. In sofern ist sie das Princip aller Unordnung, alles Uebels und alles Bösen in der Welt. Sie verhält sich in einer gewissen Weise gegensätzlich gegen Gott, und bethätigt diesen Gegensatz in der Erzeugung des Uebels. Insoweit also die Welt von Gott gebildet ist, ist sie vollkommen gut; aber insofern die Materie der bildenden Wirksamkeit Gottes widerstreitet, muß es nothwendig auch Uebel in der Welt geben; Gott selbst kann das Uebel nicht überwinden.

7. Die platonische Psychologie.

§. 38.

1. Gehen wir nun auf die platonische Psychologie über! Plato beschäftigt sich eingehend mit den psychologischen Problemen, und sucht dieselben überall in Uebereinstimmung mit seiner theologischen und kosmologischen Lehre zu lösen. Er erklärt sich entschieden gegen die Ansicht, daß die Seele die bloße Harmonie des Leibes sei. Denn in dieser Voraussetzung wäre nicht blos ein Widerstreit der Seele gegen die sinnlichen Strebungen unmöglich, sondern es müßte auch, da jede Harmonie eine größere oder geringere Steigerung zuläßt, die eine Seele mehr, die andere weniger Seele sein, was zu behaupten absurd wäre. Dazu kommt, daß die Harmonie ihren Gegensatz, die Dishar-

monie nicht zuläßt, so lange sie vorhanden ist: weshalb die Seele, falls sie bloße Harmonie wäre, auch die Disharmonie des Bösen, des Lasters nicht in sich zulassen könnte. Die Seele muß vielmehr als ein vom Leibe verschiedenes, einfaches und geistiges Wesen gefaßt werden.

2. Der Beweis, welchen Plato für diese seine Aufstellung führt, ist folgender: Wenn die älteren Naturphilosophen die Materie als das erste gesetzt, und daraus erst den vernünftigen Geist hatten hervorgehen lassen, so ist die Ansicht unrichtig. Nicht die blinde Materie, sondern der Geist muß als das erste betrachtet werden. Denn die Materie bewegt sich nicht selbst; sie setzt vielmehr eine bewegende Ursache voraus, durch welche die Bewegung in ihr hervorgebracht wird. Diese bewegende Ursache nun kann nicht von der Art sein, daß sie wiederum bewegt wird; denn unter dieser Voraussetzung müßten wir in's Unendliche fortgehen. Sie muß vielmehr von der Art sein, daß sie sich selbst bewegt. Gerade in diesem Sichselbstbewegen besteht aber das Wesen des Geistigen oder Seelischen im Gegensatze zum Materiellen. Die Materie setzt also nothwendig die Seele, den Geist voraus. Das gilt ganz allgemein[1]).

3. Wendet man nun diese allgemeine Argumentation auf den Menschen im Besonderen an, dann ergibt sich daraus von selbst die Existenz einer vom Leibe verschiedenen, geistigen Seele im Menschen. Auch im Menschen setzt nämlich das Materielle, der Leib, ein Princip voraus, von welchem die Bewegung in ihm ausgeht, da der Leib als materielles Wesen sich nicht selbst bewegen kann. Und dieses Princip kann nicht wiederum von einem Anderen bewegt sein, es muß vielmehr sich selbst bewegen, muß also Seele, Geist sein. Es ist somit im Menschen nothwendig eine vom Leibe verschiedene, geistige Seele anzunehmen, und weit entfernt, daß das Seelische im Menschen erst aus der leiblichen Entwickelung resultirt, ist vielmehr die Seele vom Leibe als Causa movens vorausgesetzt, weil ohne sie ein lebendiger, der Bewegung theilhaftiger Körper nicht möglich wäre. Während also der Leib als zusammengesetztes Wesen mit den sinnlichen Dingen auf gleicher Linie steht, ist dagegen die Seele als einfaches Wesen demjenigen verwandt, was als einfaches und unveränderliches Sein über den erscheinenden Dingen steht (Ideenwelt).

4. Aber nun frägt es sich weiter: in welchem Verhältnisse steht die Seele zum Leibe? Auf diese Frage gibt Plato folgende Antwort: Die Seele verhält sich zum Leibe als Causa movens, aber auch nur als Causa movens. Ein näheres Verhältniß, eine innere Einheit zwischen beiden ist nicht anzunehmen. Die Seele wohnt dem Leibe gewissermaßen nur wie ein Wagenlenker ein; der Leib ist nur das Organ, dessen sie sich bedient, um nach Außen thätig zu sein. Daher ist der wahre Mensch nur die Seele; im Begriffe des Menschen als solchen bildet der Leib nicht ein gleich berechtigtes Glied neben der Seele, sondern der Mensch ist eigentlich nur die Seele, insofern sie sich des Leibes als ihres Organs zur äußern Thätigkeit bedient (anima utens copore).

---

1) In dieser allgemeinen Fassung genommen gilt dem Plato dieser Beweis auch als entscheidendes Argument für die Existenz der Weltseele.

5. In Uebereinstimmung mit dieser Bestimmung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib im Menschen ist es, daß Plato neben der vernünftigen noch eine andere unvernünftige Seele im Menschen annimmt, welche eigentlich wiederum aus zwei von einander verschiedenen Theilen besteht, so daß zuletzt eine Dreizahl von Seelen im Menschen resultirt. Nämlich:

a) Die vernünftige Seele, der λογος, ist die eigentliche Menschenseele; sie ist Gott ähnlich, weshalb sie auch das Göttliche im Menschen genannt wird, und hat ihren Sitz im Haupte. Ihr gehört die vernünftige Erkenntniß an. Unter ihr stehen zwei andere Seelen, welche an den Leib gebunden und sterblich sind (wenigstens nach dem Timäus); die eine bezeichnet Plato als die muthartige, irascible, (το θυμοειδὲς, θυμος), und weist ihr ihren Sitz in der Brust an; die andere nennt er die begehrliche Seele (το ἐπιθυμητικον, ἐπιθυμια), und versetzt sie in den Bauch. Die Functionen dieser beiden Seelen sind sinnlicher Natur; durch sie ist das sinnliche Leben des Menschen bedingt. Die begehrliche Seele kommt auch den Pflanzen, die muthartige auch den (edleren) Thieren zu.

b) Interessant ist die Art und Weise, wie Plato diese Dreitheilung des Seelischen im Menschen zu begründen sucht. Es ereignet sich häufig, sagt er, daß im Menschen ein Widerstreit der Bestrebungen zu Tage tritt, daß die Begierlichkeit etwas anstrebt, was die Vernunft verbietet, oder daß der Zorn gegen die Vernunft sich erhebt. Kein einheitliches Wesen kann aber mit sich selbst im Widerspruch sein; wir müssen also, um jenen Widerstreit in uns zu erklären, den verschiedenen Bewegungen, welche in uns in Gegensatz zu einander treten, auch real verschiedene Principien zu Grunde legen, und da jene Bewegungen im Allgemeinen von dreifacher Art sind, so müssen wir auch eine dreifache Seele im Menschen voraussetzen, die begierliche, die muthartige (irascible) und die vernünftige. (De rep. l. 4, p. 436 sqq. p. 441.)

c) Fragen wir aber weiter, in welchem Verhältnisse denn jene drei Seelen im Menschen zu einander selbst stehen, so bilden nach Plato's Ansicht die vernünftige und begierliche Seele im Menschen gewissermaßen die zwei entgegengesetzten Pole, zwischen welche die muthartige (irascible) Seele vermittelnd eintritt. Den θυμος vergleicht Plato mit einem Löwen, während er die ἐπιθυμια in Vergleichung bringt mit einer vielköpfigen Hydra oder auch mit einem durchlöcherten oder bodenlosen Fasse. Der θυμος steht von Natur aus auf Seite der Vernunft und unterstützt sie im Kampfe gegen diese vielköpfige Hydra, welche immer gegen die Vernunft sich aufzulehnen sucht.

6. Was die Entstehung der menschlichen Seele betrifft, so lehrt Plato im Timäus, daß sie auf dieselbe Weise von Gott hervorgebracht worden sei, wie die Weltseele, durch Mischung nämlich aus der Natur des „Desselbigen" und des „Andern". Das gilt jedoch nur von der vernünftigen Seele. Die unvernünftige Seele dagegen wurde von den untergeordneten Göttern hervorgebracht; denn da es des höchsten Gottes nicht würdig war, etwas Sterbliches zu schaffen, so gab er den untergeordneten Göttern den Auftrag, die sterbliche Seele zu bilden, und sie der vernünftigen, unsterblichen Seele anzufügen. Daß

aber die Seelen nicht schon im ersten Augenblicke ihres Daseins mit den Körpern verbunden wurden, sondern vielmehr vorher in einem außerkörperlichen Zustande präexistirt haben, wissen wir bereits. Hier kann also nur noch die Frage sein, welches denn der Grund der Verbindung der Seele mit dem Leibe sei, da sie doch vermöge ihrer Natur dazu nicht bestimmt ist.

7. Diese Frage beantwortet Plato unter der Form eines poetischen Bildes im Phädrus. Die Seele hat, bevor sie in den Körper eingeschlossen wurde, körperlos unter den Göttern gelebt. Wie die Götter auf dem Götterwagen fortwährend um den himmlischen Ort kreisen, dessen Herrlichkeit noch kein Dichter würdig besungen hat, so hat auch die Seele mitten unter den Göttern, mit Götterflügeln angethan, auf einem mit zwei Rossen bespannten Wagen jenen überhimmlischen Ort umfahren, und dort das an sich Wahre geschaut. Doch das eine Roß war widerspenstig und unfolgsam; so kam es, daß manche Seelen dieses Roß nicht mehr zu bändigen vermochten. In Folge dessen entstand Verwirrung in ihren Reihen; im Getümmel wurde vielen Seelen das Gefieder beschädigt, und so sanken sie immer tiefer herab, bis sie endlich auf die Erde fielen und in die Materie, d. i. in die Leiblichkeit versanken. Jene Seele nun, welche in ihrem jenseitgen Dasein am meisten von dem Seienden geschaut, wird die Seele eines Philosophen; die jener zunächst stehende die Seele eines Königs, und so geht es durch die Stufenfolge der menschlichen Stände herab bis zum Sophisten und Tyrannen, welche auf der niedrigsten Stufe stehen. In thierische Leiber aber gehen die Seelen bei dieser ersten Generation noch nicht ein.

8. Der Sinn dieses im Phädrus glänzend ausgeführten Mythus ist unstreitig dahin festzustellen, daß die Seelen im überkörperlichen Zustande eine Verschuldung sich zugezogen, und dann in Folge davon und zur Strafe dafür in Körper eingeschlossen worden seien. Daher kommt es, daß Plato das Vereinigtsein der Seele mit dem Leibe überall nicht als ein Gut, sondern vielmehr als ein Uebel bezeichnet. Er nennt den Körper das Grab der Seele, in welchem sie gleich einem Todten eingeschlossen ist; er nennt ihn einen Kerker, in welchem die Seele gleich einem Gefangenen festgehalten wird, eine schwere Kette, welche sich um die Seele legt, und sie in der freien Entfaltung ihrer Kräfte und Thätigkeiten hindert. Jene Verschuldung aber, deren Folge und Strafe die Einschließung der Seele in den Leib war, dürfte dem Charakter des angeführten Mythus gemäß in der Neigung zum Sinnlichen liegen; denn unter dem widerspenstigen Rosse dürfte kaum etwas anderes zu verstehen sein, als jene ἐπιϑυμια, welche wir schon oben als dasjenige kennen gelernt haben, was sich in uns stets gegen das Vernunftgebot auflehnt [1]).

9. Die Unsterblichkeit der (vernünftigen) Seele wird von Plato mit

1) In dieser Voraussetzung würden dann nach Plato auch die begierliche und irascible Seele (die beiden Rosse) schon vor der irdischen Existenz des Menschen in Einheit mit der vernünftigen Seele präexistiren, während er sie doch im Timäus als an den Leib gebunden und sterblich bezeichnet. In diesem Punkte scheint Plato zu keiner festen Ansicht gekommen zu sein.

Entschiedenheit festgehalten und im Phädon durch mehrere Beweise begründet. Diese Beweise sind, in Kürze dargestellt, folgende:

a) Ueberall entsteht Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem. Dem Leben folgt der Tod und aus dem Tode erzeugt sich wiederum neues Leben. Von diesem allgemeinen Gesetze kann nicht der Mensch allein eine Ausnahme machen. Wie daher der Mensch vom Leben zum Tode kommt, so muß er aus dem Tode wieder zu neuem Leben erwachen. Dies wäre aber nicht möglich, wenn die Seele als das Princip des Lebens im Tode unterginge. Sie muß daher fortleben, damit durch ihre Wiedervereinigung mit einem Leibe neuerdings der Mensch zum Leben erwachen könne.

b) Als einfache Substanz ist die Seele dem schlechthin Einfachen und Unveränderlichen (der Idee) ebenso verwandt, wie der Körper als zusammengesetztes Wesen dem Sinnlichen und Veränderlichen. Wie daher der Körper in Folge dieser Verwandtschaft mit dem Zerstörbaren gleichfalls zerstörbar ist, so muß dagegen nach dem Gesetze des Gegensatzes die Seele in Folge ihrer Verwandtschaft mit dem Unzerstörbaren ebenso unzerstörbar sein, wie dieses.

c) Hat die Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe für sich existirt, so folgt daraus, daß sie auch nach ihrer Trennung vom Leibe für sich existiren müsse. Nun ist aber oben aus der Natur der menschlichen Erkenntniß erwiesen worden, daß die Seele dem Körper präexistirt hat; folglich muß sie auch nach ihrer Trennung vom Leibe fortexistiren.

d) Da ferner Nichts zugleich das Gegentheil von dem sein kann, was es ist, so kann es auch nicht an zwei entgegengesetzten Ideen zugleich Theil haben. Nun ist aber die Seele wesentlich Leben, weil das Leben Selbstbewegung ist, und Selbstbewegung das Wesen der Seele ausmacht. Nimmt aber die Seele wesentlich an der Idee des Lebens Theil, und ist sie nur dadurch Seele, daß sie an dieser Idee Theil nimmt, so kann sie den Gegensatz des Lebens, den Tod, nie in sich aufnehmen. Eine todte Seele wäre ein Widerspruch mit sich selbst. Die Seele ist daher nicht blos einfach unsterblich, sondern ihr Leben ist auch ein schlechthin ewiges, welches jede Möglichkeit einer Zerstörung wesentlich ausschließt.

e) Die Auflösung eines Wesens kann ferner nur herbeigeführt werden durch ein seiner Natur widerstreitendes Uebel. Das einzige Uebel aber, welches der Natur der Seele widerstreitet, ist das Laster, die moralische Schlechtigkeit. Diese ist aber offenbar außer Stande, die Seele nach ihrem Sein zu zerstören. Folglich kann die Seele überhaupt nicht zerstört werden; sie ist incorruptibel, unsterblich. (De rep. l. 10, p. 608, c sqq.) Dies um so mehr, als in dem Falle, daß die Seele durch moralische Schlechtigkeit zerstört würde, der Lasterhafte keine Strafe zu gewärtigen hätte, was mit der sittlichen Ordnung im Widerstreit stünde. (Phaed. p. 107, c.)

f) Zuletzt beruft sich Plato für die Unsterblichkeit der Seele im Timäus auch noch auf die Güte Gottes, der, obschon die Seele als ein Gewordenes ihrer Natur nach vergänglich sei, doch nicht das schön Gefügte könne wiederum auflösen wollen, sowie im Phädon auf das Verhalten des Philosophen, dessen Streben nach Erkenntniß ein stetiges Streben nach leibloser Existenz, ein Sterbenwollen sei.

10. Der Begriff der Unsterblichkeit ist aber bei Plato untrennbar verbunden mit der Idee einer Vergeltung im jenseitigen Leben. Dieser Satz steht ihm eben so fest, wie die Unsterblichkeit der Seele. Die Guten werden nach Verdienst belohnt, die Bösen nach Verdienst bestraft. In der Darstellung dieser Lehre läßt aber Plato den Mythus in den mannigfachsten Formen spielen; denn nach seiner Ansicht kann hierüber nichts Wahreres und Besseres gesagt werden, als was in den alten Mythen enthalten ist. Freilich stimmen die ver-

schiedenen Mythen, die er herbeizieht, nicht immer miteinander überein, und es dürfte kaum möglich sein, die Widersprüche zwischen denselben zu beseitigen. Die Grundgedanken aber, welche in diesen Mythen sich aussprechen, dürften folgende sein:

a) Die vorzüglich gut und gottgefällig gelebt, und durch philosophisches Streben sich gereinigt haben, kommen gleich nach dem Tode in den Stand der Seligkeit; die blos bürgerlich Rechtschaffenen müssen vorher noch geläutert werden; diejenigen, welche zwar mit Freveln behaftet aus dem Leben scheiden, doch nur mit solchen, die noch heilbar sind, haben dafür eine zeitliche Strafe zu erstehen; die mit unheilbaren Freveln behafteten dagegen verfallen der ewigen Strafe. Denen, die nicht vollkommen gereinigt sind, bleibt auch nach dem Tode noch etwas Körperliches anhaften, und damit bekleidet schweben sie unstet um die Gräber ihrer Körper, bis ihr Dämon sie in die Unterwelt führt.

b) Die Seelen bleiben nach dem Tode nicht immer im außerkörperlichen Zustande, sondern sie gehen wieder in Körper ein (Seelenwanderung), und zwar in solche, welche der sittlichen Beschaffenheit, mit welcher sie das Leben verlassen haben, entsprechen; die Guten kommen in einen männlichen, die minder Guten in einen weiblichen, die Bösen in einen thierischen Leib, wobei sich dann die Art des letzteren wiederum nach den verschiedenen Lastern und Leidenschaften richtet, denen die Bösen im vorausgehenden Leben anheimgefallen gewesen. All dieses vollzieht sich innerhalb einer zehntausendjährigen Weltperiode. Ist diese abgelaufen, dann kehren alle Seelen dahin zurück, wovon sie in der ersten Generation ausgegangen sind, und es beginnt dann wiederum eine neue Weltperiode.

c) Dabei spricht Plato auch von einer früheren Weltperiode, welche als das goldene Zeitalter bezeichnet werden kann. Da gab es noch kein Uebel und keinen Tod; die Erde brachte von selbst alle Nahrung im Ueberflusse hervor; das Verhältniß zwischen Mensch und Thier war ein durchaus freundschaftliches; es gab noch keine Scheidung der Geschlechter; die Menschen entstanden durch spontane Generation aus der Erde. All dieses hörte auf mit der folgenden Weltperiode, welche durch eine kosmische Revolution herbeigeführt wurde. Da erst gestaltete sich der Zustand der Welt so, wie er uns gegenwärtig erscheint. (Polit. p. 296, b sqq.) Da erst tritt auch die Scheidung der Geschlechter und die fleischliche Zeugung ein. — Offenbar verunstaltete Ueberlieferungen von einem glücklicheren und vollkommeneren Zustande der ersten Menschen.

8. Die platonische Ethik.

§. 39.

1. Wir beginnen die Darstellung der platonischen Ethik mit den Erörterungen Plato's über den Genuß und seine Bedeutung für das ethische Leben. Plato versucht in dieser Beziehung eine Ausgleichung zwischen dem cyrenaischen Hedonismus und dem Cynismus zu Stande zu bringen. Er unterscheidet daher zwischen wahren und falschen Genüssen. Erstere sind jene, welche aus der Tugend, insbesondere aus der Erkenntniß der Wahrheit entspringen. Falsche Genüsse dagegen sind jene zu nennen, welche nicht blos nicht in der Tugend ihre Quelle haben, sondern der Tugend vielmehr widerstreiten und selbe aufheben. Der wahre Genuß, die wahre Lust ist rein, und beeinträchtigt daher auch die Reinheit der Seele nicht; der falsche Genuß, die falsche Lust dagegen ist unrein und befleckt die Seele.

2. Daraus folgt, daß nicht jeder Genuß, nicht jede Lust etwas Böses, und als solches zu fliehen sei. Der Cynismus ist mit seiner absoluten Verwerfung der Lust nicht im Rechte. Ebenso folgt aber, daß auch nicht jede Lust ein wahres Gut, und als solches anzustreben sei. Der Hedonismus mit seiner unbeschränkten Genußlehre ist ebenso einseitig, wie der Cynismus. Das Wahre liegt in der Mitte. Die reinen, wahren Genüsse, die aus der Tugend entspringen, darf und soll der Mensch anstreben; sie sind für ihn ein wahres Gut; die unreinen, falschen Lüste dagegen, die aus der Sinnlichkeit stammen, und der Tugend feindlich sind, soll der Mensch fliehen; sie sind für ihn ein Uebel.

3. Was ferner das Verhältniß der Lust zur Tugend betrifft, so ist dasselbe analog mit dem Verhältnisse, welches zwischen Materie und Idee stattfindet. Wie die Materie dadurch, daß sie an der Idee Theil nimmt, geordnet und geformt wird, so erhält auch der Genuß durch die Tugend erst seine wahre Bedeutung und seine gesetzmäßige Beschränkung. Der Genuß gleicht ferner der Materie auch in so fern, als er in ähnlicher Weise, wie die Materie stets im Flusse sich befindet, gleichfalls unbeständig und flüchtig ist, und nur durch die Tugend an dem Guten als dem Beständigen Theil nehmen kann. Weder der Genuß allein, noch die Tugend allein sind daher ein wahres Gut für den Menschen, sondern die Einheit beider, die Tugend als das formale, bestimmende, der Genuß als das materielle, durch die Tugend bestimmte und begrenzte Element.

4. Dieses vorausgesetzt können wir nun zur Beantwortung der zweiten Frage übergehen, welches nämlich nach Plato das höchste Gut des Menschen sei. Um die hieher bezügliche Lehre Plato's richtig zu fassen, muß man unterscheiden zwischen dem höchsten Gute im objectiven, und zwischen dem höchsten Gute im subjectiven Sinne gefaßt. Dieser Unterscheidung gemäß lehrt nun Plato Folgendes:

a) Das höchste Gut im objectiven Sinne ist für den Menschen die „Idee des Guten", und da diese in ihrer Objectivität gefaßt Gott selbst ist, so findet nach Plato der Mensch sein höchstes Gut in Gott. Alle Güter sind entweder Güter der Seele, oder des Leibes, oder äußere Glücksgüter; die Güter der Seele überragen die übrigen; aber unter ihnen ist wiederum die Idee des Guten — Gott — das höchste; darum muß der Mensch sich erheben zu Gott, um sein höchstes Gut zu finden.

b) Im subjectiven Sinne dagegen ist das höchste Gut des Menschen die Glückseligkeit, und diese beruht auf der Verähnlichung des Menschen mit Gott. (De rep. 10, p. 613, a. Theaet. p. 176.) Diese Verähnlichung mit Gott vollzieht sich aber selbst wiederum in der Erkenntniß und in der begeisterten Liebe zu Gott als dem absoluten Guten. In dieser Erkenntniß und Liebe Gottes als des absolut Guten ist daher auch die höchste Glückseligkeit des Menschen gegeben.

5. Das Mittel aber, durch welches der Mensch zu dem höchsten Gute, zur Glückseligkeit in Gott gelangen soll, ist die Tugend. Das Wesen der

Tugend im Allgemeinen bestimmt Plato in analoger Weise, wie die Pythagoräer. Tugend ist Harmonie, Laster Disharmonie. Ist das Innere des Menschen geordnet, stehen die Theile seiner Seele in dem naturgemäßen Verhältnisse zu einander, dann ist der Mensch tugendhaft; mangelt dagegen diese naturgemäße Ordnung im Innern des Menschen, stehen die Theile seiner Seele in naturwidriger Disharmonie zu einander, dann ist der Mensch lasterhaft. Die Tugend ist daher die Gesundheit der Seele; das Laster charakterisirt sich als Krankheit derselben; in der Tugend liegt die Schönheit und Kraft der Seele; das Laster macht sie schwach und häßlich. Die Tugend ist um ihrer selbst willen liebenswürdig, nicht um äußerer Güter willen.

6. Als innere Harmonie der Seele ist die Tugend wesentlich nur Eine; sie gliedert sich aber doch wiederum in vier besondere Haupttugenden, und zwar lehnt sich diese Gliederung an die Unterscheidung der drei Theile der Seele an. Jene vier Haupttugenden sind nämlich: Weisheit, Starkmuth, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Die Weisheit (σοφια) gehört der vernünftigen Seele an, und besteht in der wahren Erkenntniß; der Starkmuth oder die Tapferkeit (ἀνδρεια) dagegen ist die Tugend des ϑυμος, und bethätigt sich im muthigen Anstreben des Guten ohne Rücksicht auf die Schwierigkeiten, die damit verbunden sind; die Mäßigkeit (σωφροσυνη) fällt der begehrlichen Seele, der ἐπιϑυμια zu, und äußert sich darin, daß sie die Begierden zügelt und sie auf das rechte Maß zurückführt; die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) endlich gehört den drei Theilen der Seele zugleich an, und besteht darin, daß jeder Theil der Seele nach der natürlichen Stellung, welche er zu den übrigen Theilen einnimmt, seine eigenthümliche Aufgabe vollkommen erfüllt, und über dieselbe nicht hinausgreift. Die Gerechtigkeit ist somit das Band und die Einheit der übrigen drei Tugenden, die eigentliche Ordnerin der Seele.

7. Die vornehmste unter den genannten vier Haupttugenden ist die Weisheit. Die übrigen Tugenden lassen sich durch Uebung und Angewöhnung erreichen; aber so lange sie noch nicht mit der Weisheit verbunden sind, sind sie nur Schattenbilder der wahren Tugend, und müssen zuletzt ausarten, die Mäßigkeit zum Stumpfsinne, die Tapferkeit zum thierischen Impuls. Die Weisheit ist somit die leitende und maßgebende Tugend, durch welche die übrigen erst zu wahren und wirklichen Tugenden werden. Plato geht in der Bevorzugung der Weisheit vor den anderen Tugenden so weit, daß er geradezu behauptet, wer die Tugend der Weisheit besitze, besitze in dieser auch schon alle übrigen Tugenden, und brauche sie nicht mehr durch Uebung sich anzueignen. So kommt er zuletzt wieder auf die sokratische Ansicht zurück, daß Derjenige, welcher die wahre Erkenntniß besitze, gar nicht böse handeln könne. Niemand handle daher wissentlich böse; wer es thue, thue es nur unwissentlich; die Unwissenheit sei mithin das eigentlich Böse und die Quelle alles Bösen. Hieraus erklärt sich dann von selbst, daß und in welchem Sinne Plato die Tugend als lehrbar bezeichnen konnte.

8. Hieraus geht denn nun von selbst hervor, daß das Streben nach Weisheit (Philosophie) die höchste ethische Lebensaufgabe des Menschen

sein müsse. Dieses Streben nach Weisheit, getragen durch die Liebe zum Guten und Schönen, hat dann aber eine doppelte Seite, eine theoretische und eine praktische.

a) Die praktische Seite besteht in der möglichsten Lostrennung der vernünftigen Seele von dem Leibe, da dieser der Seele doch nur hinderlich ist in der Erreichung der wahren Erkenntniß. Der Pflege der Seele soll sich der Philosoph in erster Linie widmen; den Körper soll er nur in so weit pflegen, als solches die äußerste Nothwendigkeit fordert. So soll das Leben des Philosophen ein fortwährendes Streben nach Entkörperung, eine stetige Vorbereitung zum Tode, ja gewissermaßen selbst ein continuirliches Sterben sein.

b) Die theoretische Seite des Strebens nach Weisheit dagegen besteht darin, daß der Mensch seine Erkenntniß der Wahrheit immer mehr auszubreiten und zu vervollkommnen suche. So soll er in der Erkenntniß des Göttlichen immer mehr wachsen und zunehmen, bis er sich endlich wieder zur Schauung des Göttlichen, deren die Seele in der ersten Generation verlustig gegangen, erhebt, und so das höchste Gut, die Verähnlichung mit Gott und die dadurch bedingte Glückseligkeit, erreicht. Im gegenwärtigen Leben erreicht er allerdings dieses Ziel nie vollkommen, dagegen wartet seiner das Vollkommene im jenseitigen Leben.

9. Indem aber der Mensch durch die Tugend, zunächst durch die Tugend der Weisheit, Gott ähnlich wird, wird er auch ein Freund der Götter. Die Götter lieben den Tugendhaften und erweisen ihm Gutes, die Uebel, die ihn treffen, sind nur Strafen für frühere Vergehen. Alle Tugend hat daher eine Beziehung zum Göttlichen, und deßhalb ist der Mensch gar nicht tugendhaft, wenn er die Götter nicht verehrt. Religionslosigkeit ist nicht blos der größte Unsinn, sondern auch die größte Unsittlichkeit. Zudem ist es schwer, die Tugend zu erreichen; die Hilfe der Götter ist dazu nothwendig, und man wird daher die Tugend von diesem Standpunkte aus als ein Geschenk der Götter selbst betrachten müssen.

9. Die platonische Staatslehre.

§. 40.

1. Gehen wir nun auf die platonische Staatslehre über! Hier müssen wir vor Allem bemerken, daß Plato die Ansicht der Sophisten, nach welcher alles Recht und alles Gesetz erst mit dem Staate und in demselben entsteht, entschieden bekämpft, und im Gegensatze hiezu an dem Princip festhält, daß es ein natürliches Recht und ein natürliches Gesetz gebe, welches ohne Zuthun des Staates und unabhängig von demselben Geltung hat. Dennoch aber spannt er in seiner Staatslehre die Sehnen des Staatsabsolutismus so straff an, daß die natürlichen Rechte der Einzelnen durch die Rechte des Staates erdrückt werden. Der Staat als das Ganze hat nach seiner Absicht absolute Macht über die Einzelnen. Das Wohl des Ganzen ist das erste und höchste, und die Wohlfahrt der Einzelnen ist nur in so weit zuläßig, als das

Wohl des Ganzen als solchen es gestattet. Daher schulden die Bürger dem Staate unbedingte Hingabe und unbedingten Gehorsam; den staatlichen Interessen müssen alle Privatinteressen zum Opfer fallen, und Nichts kann berechtigt sein, was und insofern es nicht den Interessen des Ganzen dient. In dieser Richtung also ist Plato über den schroffen Staatsabsolutismus, wie er in der antiken Zeit factisch sich fast überall zur Geltung brachte, nicht hinausgekommen [1]).

2. Auf dieser Grundlage entwirft nun Plato in den Büchern „De republica“ das Ideal eines Staates, d. h. er construirt einen Staat, welcher der Idee des Staates vollkommen entsprechen soll, wobei er allerdings eine Menge von einzelnen Bestimmungen dem Hellenismus, insbesondere der dorischen Gesetzgebung entnimmt. Diesem „besten“ Staate setzt er dann aber in den Büchern „De legibus“ einen „zweitbesten“ Staat an die Seite, da er wohl einsieht, daß sein „bester“ Staat im Hinblick auf die wirklichen Zustände der Societät nur sehr schwer oder gar nicht zu verwirklichen wäre.

3. Was nun zuerst seine Lehre von dem Idealstaate betrifft, so ist ihm hier der Staat eigentlich nur der Mensch im Großen, deßhalb muß derselbe auch ganz nach dem Vorbilde des Menschen construirt sein. Wie daher der innere Mensch, die Seele, dreigetheilt ist, so besteht auch der Staat aus drei Ständen, dem Stande der Ackerbauern, Handwerker und Kaufleute (Nährstand), welcher der begehrlichen Seele (ἐπιθυμια), dem Stande der Wächter oder Krieger (Wehrstand), welcher dem θυμος, und dem Stande der Herrscher, welcher dem λογος, der vernünftigen Seele entspricht. Und wie die Vollkommenheit des Einzelnen auf der Tugend beruht, die sich nach den drei Theilen seiner Seele vierfach gliedert, so beruht auch die Vollkommenheit des Staates darin, daß der Nährstand durch Mäßigkeit, der Wehrstand durch Tapferkeit, der Herrscherstand durch Weisheit sich auszeichnet, und daß endlich das Ganze von der Gerechtigkeit durchdrungen ist, d. h. daß jeder Stand nach der Stellung, die er im Ganzen des Staates einnimmt, die ihm gewordene Aufgabe treu und vollkommen erfüllt, und über dieselbe nicht hinausgreift. Damit daher der Staat diese seine Vollkommenheit erreiche, muß er selbst die Bürger zu der ihrer Stellung entsprechenden Tugend zu führen suchen. Darin besteht seine in seinem eigenen Interesse gelegene Aufgabe.

4. Wenn Plato mit dem auf der untersten Stufe stehenden Stande, dem Nährstande, sich wenig beschäftigt, so wendet er um so größere Aufmerksamkeit dem Wehrstande zu, weil aus ihm die Herrscher hervorgehen sollen. Und hier bringt er denn das absolutistische Princip vollständig zur Geltung, und zwar noch dazu in socialistischer Färbung. Im Stande der Krieger will er absolute Gütergemeinschaft haben. Keiner derselben soll Eigenthum besitzen. Tisch, Wohnung und Nahrung sollen gemeinschaftlich sein. Geld soll

---

1) Nur die Religion entzieht Plato der absoluten Staatsbefugniß; denn die religiösen Uebungen und Angelegenheiten zu bestimmen und zu ordnen komme blos Gott, resp. dem delphischen Apollo zu.

im Staate überhaupt nicht geduldet werden. Ebenso will Plato im Stande der Krieger Weibergemeinschaft. Ehe und Familie sollen hier keinen Platz finden. Die Herrscher sollen bestimmten Männern bestimmte Weiber beigeben, die zu ihnen passen; diese sollen dann während einer vom Gesetze bestimmten Zeit cohabitiren; die erzeugten Kinder aber sollen ihre Eltern nicht kennen, sondern gleich nach ihrer Geburt den letzteren genommen, und an einem abgesonderten Orte gemeinschaftlich von Staatswegen erzogen werden. Ueber die vom Gesetze bestimmte Zeit hinaus ist zwar eine Cohabitation gestattet: aber die etwaige Leibesfrucht ist im Keime zu zerstören. Eben so sollen auch schwächliche und mißgestaltete Kinder heimlich bei Seite geschafft werden.

5. Die Staatserziehung soll bis zum zwanzigsten Jahre in der Weise betrieben werden, daß an die erste leibliche Erziehung die Mythenerzählung sich anschließt, dann Gymnastik, dann Lesen und Schreiben, hienach Dichtkunst und Musik, ferner dann Mathematik und endlich kriegerische Uebungen folgen. Dann erfolgt eine erste Ausscheidung. Die für die Wissenschaft minder Tüchtigen, aber zur Tapferkeit Befähigten bleiben Krieger. Die Anderen lernen bis zum dreißigsten Jahre die Wissenschaften. Dann folgt eine zweite Ausscheidung. Die minder Vorzüglichen gehen zu praktischen Staatsämtern über, die Ausgezeichneteren aber treiben vom 30. bis 35. Jahre Dialectik, und übernehmen dann Befehlshaberstellen bis zum 50. Jahre. Danach gelangen sie endlich zum Höchsten in der Philosophie, zur Betrachtung der Idee des Guten, d. h. sie werden eigentliche Philosophen, und als solche werden sie in die Zahl der Herrscher aufgenommen, und bekleiden die höchsten Staatsämter.

6. Die Dichtkunst soll allerdings gleichfalls einen Zweig des Unterrichtes bilden; aber nur jene Poesie soll recipirt werden, welche eine Nachahmung des Guten ist, also namentlich die religiöse. Jene Kunst dagegen, welche die Erscheinungs-welt, in welcher Gutes und Schlimmes gemischt ist, nachahmt, soll ausgeschlossen bleiben, weil sie nur die Leidenschaften aufregt. Solche Dichter sind aus dem Staate zu verbannen. Diese nachahmende Poesie ist gar nicht wahre Kunst, weil nur das Gute wahrhaft schön sein kann.

7. Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß nach Plato die Verwirklichung seines Idealstaates wesentlich dadurch bedingt ist, daß irgend einmal die Philosophen zur Herrschaft gelangen, oder die Herrscher recht philosophiren. Davon geht jedoch Plato in seinem „zweitbesten" Staate (in den Büchern „De legibus") ab. „Hier tritt nämlich die Begründung der Bildung der Herrscher auf die Ideenlehre zurück, und auf die mathematische Schulung fällt das Hauptgewicht; die Weise der Götterverehrung steht dem allgemeinen hellenischen Volksbewußtsein näher, und endlich bleiben auch das Privateigenthum und die Ehe unangelastet."

IV. Die platonische Schule.

Aeltere, mittlere und neuere Akademie.

§. 41.

1. Bei den Platonikern pflegt man drei oder auch nach speciellerer Richtung fünf nach einander aufgekommene Richtungen oder Schulen zu unterscheiden, nämlich die ältere, mittlere und die neuere Akademie; so daß die ältere Akademie die erste, die mittlere die zweite und dritte, die neuere die vierte und fünfte Richtung in sich begreift.

2. Was vorerst die ältere (erste) Akademie betrifft, so gehören dieser an:

a) Speusippus, Plato's Schwestersohn und Nachfolger im Lehramte (Vorsteher der Akademie 347—339). Von ihm wird berichtet, er habe den Grundsatz aufgestellt, daß, wer etwas definiren wolle, Alles wissen müsse, weil er die Unterschiede zwischen den Dingen anzugeben, und daher alle Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten der Dinge aufsuchen müsse. (Letzteres soll Speusippus selbst in einem Werke von zehn Büchern versucht haben.) Ferner behauptete Speusippus, der erste Grund oder das Eins könne nicht als das Gute und Vollkommene an sich gedacht werden; das Schönste und Beste sei nicht im Anfange, sondern werde und entwickle sich vielmehr als das Letzte aus dem Anfange. Das ethische Princip findet er in der auf naturgemäßem Verhalten beruhenden Glückseligkeit.

b) Xenokrates von Chalcedon, der Nachfolger des Speusippus in der Leitung der Akademie (339—314), „suchte die philosophischen Begriffe auf mathematische Formeln zurückzuführen, und indem er, gleichfalls die Zahlen zur Bezeichnung gebrauchend, recht deutlich und anschaulich nachweisen wollte, wie Gott durch verschiedene Mitglieder und Stufen in die Erscheinungen über- und eingehe, verfiel er in allerlei sinnliche, phantastische und abergläubische Vorstellungen."

c) Heraklides der Pontiker, „der sich besonders in der Astronomie auszeichnete, indem er die tägliche Axendrehung der Erde von Westen nach Osten und den Stillstand des Fixsternenhimmels erkannte;" Philippus von Opunt (dem die platonische „Epinomis" zugeschrieben wird); ferner Polemon, Crantor und Krates, die sich wiederum vorwiegend ethischen Untersuchungen zuwendeten, von dem eigentlich speculativen oder dialectischen Elemente der platonischen Philosophie aber sich immer mehr entfernten.

3. Die mittlere Akademie charakterisirt sich dadurch, daß sie mehr und mehr eine skeptische Richtung annimmt. Zu ihr gehören: Arkesilaos, Stifter der zweiten, und Karneades, Stifter der dritten Akademie. Von diesen werden wir aber später eigens zu handeln haben.

4. Die neuere Akademie endlich ging wieder auf den Dogmatismus zurück. Zu derselben gehören:

a) Ihr Begründer Philo der Larissäer, Stifter der vierten Akademie, Schüler des Kleitomachos, der zur Zeit des Mithridatischen Krieges lebte. Er scheint sich wiederum zu dem älteren Platonismus zurückgewendet und hauptsächlich die Ethik vorgetragen zu haben, wobei er sich den Stoikern annäherte.

b) Antiochus von Askalon, Philo's Schüler, Stifter der fünften Akademie, welcher die platonischen Lehren mit gewissen aristotelischen und noch mehr mit stoischen Sätzen zu combiniren suchte, und so den Uebergang zum Neuplatonismus anbahnte. Er suchte zu zeigen, daß die Skepsis der späteren Akademie in der platonischen Lehre nicht begründet sei, daß vielmehr die Hauptlehren der Stoiker bereits bei Plato sich

fänden. Von den Stoikern wich er selbst nur ab durch Verwerfung der Lehre von der Gleichheit aller Laster, sowie durch die Behauptung, daß die Tugend für sich allein zwar ein glückliches, aber doch nicht das glücklichste Leben bewirke; im Uebrigen stimmt er mit ihnen fast ganz überein. (Cic. Acad. p. II, 43.)

V. Aristoteles.

1. Leben und Schriften des Aristoteles.

§. 42.

1. „Mit Aristoteles wird die griechische Philosophie, die in Plato nach Form und Gehalt noch volksthümlich gewesen war, universell; sie verliert ihre hellenische Particularität; der platonische Dialog verwandelt sich in eine trockene Prosa; an die Stelle der Mythen und der poetischen Einkleidung tritt eine feste, nüchterne Kunstsprache." Eine neue Geistesrichtung, welche von der platonischen grundverschieden ist, tritt mit Aristoteles in die Philosophie ein. Aristoteles nimmt nicht, wie Plato, seinen Standpunkt in der Idee, um von dieser aus das Gegebene zu beurtheilen, sondern er hält sich vielmehr an das Gegebene, Empirische, Thatsächliche, um von ihm zum Allgemeinen, zum Grunde zu gelangen. Statt progressiv, wie Plato, verfährt Aristoteles vorherrschend regressiv; seine Methode ist nicht aprioristisch, deductiv, sondern vielmehr aposterioristisch, inductiv. „Daher ein nüchternes Abwägen von Thatsachen, Erscheinungen, Umständen und Möglichkeiten, um dadurch allgemeine Wahrheiten zu gewinnen; daher seine vorherrschende Neigung zur Physik, da die Natur das Unmittelbarste, Thatsächlichste ist, das unserer Erfahrung gegenübertritt; daher die encyclopädische Tendenz seiner wissenschaftlichen Forschung, da für ihn alles thatsächlich Gegebene gleiche Ansprüche auf Berücksichtigung hat, — eine Tendenz, welche ihn zum Gründer mehrerer bisher unbekannter oder wenigstens nicht im gleichen Grade gepflegter Disciplinen macht, — der Logik, der empirischen Psychologie, der Naturgeschichte und des Naturrechtes."

2. Aristoteles ward i. J. 384 v. Chr. zu Stagira, einer griechischen Colonie in Thracien, geboren. Sein Vater Nikomachus war Arzt und Freund des macedonischen Königs Amyntas; das erstere mag Einfluß auf die naturwissenschaftliche Richtung des Sohnes, das letztere auf seine spätere Berufung an den macedonischen Hof gehabt haben. Frühzeitig seiner Eltern beraubt kam er in seinem achtzehnten Lebensjahre zu Plato nach Athen, dessen Unterricht er zwanzig Jahre lang genoß. Ueber sein Verhältniß zu Plato laufen verschiedene Gerüchte; so soll Plato vom ihm gesagt haben, daß er des Zügels bedürfe, aber auch, daß er einem Füllen gleiche, welches gegen seine Mutter ausschlage. Es werden ihm Neid und Undankbarkeit gegen seinen Lehrer vorgeworfen. Was daran Wahres sei, wissen wir nicht. Nach dem Tode Plato's (347) begab sich Aristoteles mit Xenokrates zu Hermias, dem Herrscher von Atarneus in Mysien, und blieb dort drei Jahre, worauf er nach Mytilene ging. Im Jahre 343 wurde er von dem macedonischen König Philipp zur Erziehung seines dreizehnjährigen Sohnes Alexander berufen. Vater und Sohn ehrten ihn hoch, und letzterer unterstützte ihn später mit königlicher Freigebigkeit in seinen Studien. Bald nach dem Regierungsantritte Alexanders begab er sich nach Athen, und gründete seine Schule in dem Gymnasium Lykeion (dem Apollo Λυκειος gewidmet). Von den schattigen Baumgängen (περιπατοι) beim Lykeion, unter welchen Aristoteles mit seinen Schülern hin und

her wandelnd zu philosophiren pflegte, erhielt seine Schule den Namen der „peripatetischen." Er stand seiner Schule zwölf Jahre vor. Des Morgens soll er die schon gereifteren Schüler in der tieferen Wissenschaft (akroamatische Untersuchungen), des Nachmittags eine größere Zahl in den auf allgemeine Bildung abzweckenden Wissenschaften (exoterische Vorträge) unterrichtet haben (Gellius). Nach dem Tode Alexanders wurde er in Athen von der macedonischen Partei des Frevels gegen die Götter (ἀσεβεια) angeklagt, entzog sich aber der Verfolgung, indem er nach Chalkis in Euböa flüchtete, wo er bald hernach (322 v. Chr.) starb.

3. Die Schriften des Aristoteles waren theils in populärer, theils in wissenschaftlicher Form abgefaßt; auf uns sind nur die letzteren großentheils und sehr wenige Bruchstücke von den ersteren gekommen. Die strengwissenschaftlichen Schriften, die Aristoteles wohl fast sämmtlich während seines letzten Aufenthaltes zu Athen verfaßte, zerfallen ihrem Inhalte nach in logische und metaphysische, naturwissenschaftliche und ethische, wozu dann noch die Poetik, die nur unvollständig vorhanden ist, und die Rhetorik kommen.

a) Die Gesammtheit der logischen Schriften ist unter dem Titel „Organon" zusammengefaßt. Dazu gehören: α) die Κατηγοριαι, eine Abhandlung über die obersten oder Grundbegriffe (Categorien); β) Περι ἑρμηνειας (de interpretatione), welche vom Urtheile und Satze handelt; γ) Ἀναλυτικα προτερα, die über den Schluß, und Ἀναλυτικα ὑστερα, die über den Beweis, die Definition, die Eintheilung und über die Erkenntniß der Principien sich verbreiten; δ) Τοπικα, welche die „dialectischen" oder Wahrscheinlichkeitsschlüsse zum Gegenstande haben; und endlich ε) Περι σοφιστικων ἐλεγχων, welche von den Trugschlüssen und deren Auflösung handelt.

b) Die Schrift, welche wir unter dem Titel „Metaphysik" von Aristoteles besitzen, erhielt diesen Namen dadurch, daß ein Ordner der aristotelischen Schriften (wohl Andronikus von Rhodus), auf Grund des Aristotelischen Satzes über das προτερον προς ἡμας, und das προτερον φυσει diese Schrift hinter die physischen stellte, und demgemäß die Bestandtheile derselben unter dem Titel τα μετα τα φυσικα zusammenfaßte. Von Aristoteles selbst wird das, was wir Metaphysik nennen, als πρωτη φιλοσοφια bezeichnet. Die Metaphysik besteht aus vierzehn Büchern, die jedoch in keiner streng logischen Ordnung zu einander stehen, sowie auch das zweite Buch als unächt bezeichnet wird. Welches nach Aristoteles der Zweck und Inhalt der Metaphysik sei, wird sich später zeigen.

c) Die physischen Schriften des Aristoteles, die auch für die Philosophie von Bedeutung sind, sind folgende: α) die Φυσικη ἀκροασις (de naturali auscultatione, auch φυσικα oder τα περι φυσεως) in acht Büchern, — eine allgemeine Naturlehre; β) Περι οὐρανου (de coelo), eine Theorie des Himmels, in vier Büchern; γ) Περι γενεσεως και φθορας (de generatione et corruptione), in fünf Büchern, worin die Principien des natürlichen Werdens und Vergehens abgehandelt werden; δ) Μετεωρολογικα oder περι μετεωρων (de meteoris), in vier Büchern; ε) Περι τα ζωα ἱστοριαι (de historia animalium), in zehn Büchern (wovon das zehnte als unächt erklärt wird), eine Naturgeschichte und vergleichende Physiologie der Thiere; dazu kommen dann endlich noch ζ) Περι ζωων μοριων (de partibus animalium) in vier, und η) Περι ζωων γενεσεως (de generatione animalium) in fünf Büchern [1]).

d) Unter den physischen sind auch subsumirt die psychologischen Schriften des Aristoteles. Dazu gehört vor Allem α) die wichtige Schrift περι ψυχης in drei Büchern,

1) Die Bücher περι κοσμου, περι φυτων, περι ζωων κινησεως, φυσιογνωμικα, und περι θαυμασιων ἀκουσματων werden von der Critik beanstandet und als unächt erklärt; ebenso wird auch die Aechtheit der Schrift περι ἀτομων γραμμων angezweifelt.

in welcher Aristoteles seine psychologische Theorie entwickelt. Dazu kommen dann noch eine Reihe kleinerer Schriften, welche besondere psychologische Materien behandeln, nämlich: β) Περι αἰσθησεως και αἰσθητου (de sensu et sensili), γ) περι μνημης και ἀναμνησεως (de memoria et reminiscentia); δ) περι ἐνυπνιων (de insomniis); ε) περι ὑπνου και ἐγρηγορσεως (de somno et vigilia); ζ) περι μαντικης της ἐν τοις ὑπνοις (de divinatione per somnium); η) περι μακροβιοτητος και βραχυβιοτητος (de longitudine et brevitate vitae); θ) περι ζωης και θανατου (de vita et morte); ι) περι νεοτητος και γηρως (de juventute et senectute).

e) Was endlich die ethischen und politischen Schriften des Aristoteles betrifft, so sind für's Erste dazu zu rechnen: α) die Ἠθικα Νικομαχεια in zehn, β) die Ἠθικα Εὐδημια in sieben, und γ) die Ἠθικα μεγαλα in zwei Büchern. Die Nikomachische Ethik rührt jedenfalls von Aristoteles selbst her; die Eudemische wird als eine an die aristotelische, nikomachische Ethik sich anschließende Arbeit seines Schülers Eudemus betrachtet, so aber, daß sie nicht ein eigenes Geistesproduct des letzteren war, sondern nur die ethischen Vorträge des Aristoteles wiedergeben wollte; die „große Ethik" (magna moralia) endlich erscheint als ein Auszug aus den beiden ersteren Schriften. Dazu kommt dann δ) die Schrift Πολιτικα, eine Staatslehre auf dem Grunde der Ethik in acht Büchern. Die ε) Οἰκονομικα und ζ) die Schrift περι ἀρετων και κακιων (de virtutibus et vitiis), werden von Vielen für unächt gehalten, was jedoch keineswegs sicher ist. Die Schrift Πολιτειαι, eine Beschreibung der Verfassung von 158 Staaten, ist verloren gegangen. An die ethischen Schriften schließen sich dann endlich noch an die Schrift Περι ποιητικης, die Schrift Περι ῥητορικης in drei Büchern, die Προβληματα, ein auf Grund von Aristotelischen Aufzeichnungen allmählich entstandenes Conglomerat, und die Μηχανικα [1]).

4. Die bisher genannten philosophischen Schriften scheinen sämmtlich oder doch großentheils nicht von Aristoteles selbst, so lange er noch die betreffenden Vorträge hielt, sondern erst von seinen Schülern veröffentlicht, zum Theil auch, wie solches in Bezug auf die Eudemische Ethik im Besonderen soeben angedeutet worden, erst von diesen auf Grund der aristotelischen Schriften oder nachgeschriebenen Vorlesungen verfaßt oder vielmehr compilirt worden zu sein. Daher mag es auch, wenigstens zum Theile, rühren, daß die Darstellung oft so abgerissen und lückenhaft ist, und oft blos verstümmelte statt vollständiger Sätze uns entgegentreten. Die Zeitfolge der genannten Schriften läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Am frühesten sind jedenfalls die logischen Schriften verfaßt worden, dann folgten wahrscheinlich die ethischen, nach diesen die physischen, dann die psychologischen Schriften und endlich die Metaphysik.

5. Nach Strabo (XIII, 1, 54) und Plutarch (vit. Sull. c. 26) traf die aristotelischen Schriften nach dem Tode des Theophrast ein seltsames Geschick. „Die Bibliothek des Aristoteles kam nämlich zunächst an Theophrast; dieser vererbte sie seinem Schüler Neleus aus Skepsis in Troas; nach dessen Tode kam sie an dessen Verwandte in der Heimath, und diese versteckten die Bücher aus Furcht, sie möchten ihnen durch die pergamenischen Fürsten für deren Bibliothek genommen werden, in einem Keller oder Graben (διωρυξ), wo sie allmählich mehr und mehr litten. Endlich entdeckte (um 100 v. Chr.) ein reicher Bücherliebhaber, Apelliko von Teos, jene Handschriften, kaufte sie und brachte sie nach Athen; er suchte, so gut es anging, die Lücken auszufüllen, und veröffentlichte die Werke. Da man die Lücken in den übel zugerichteten Handschriften nur schlecht zu ergänzen gewußt habe, so sei daraus der schlimme Zustand des Textes der aristotelischen Werke in der späteren Zeit zu erklären. Bald nachher, bei der Einnahme Athens durch die Römer (87 v. Chr.) fielen die Schriften dem Sulla in die

1) Die Schrift περι ἀρετων και κακιων wird für unächt gehalten.

Hände. Ein Grammatiker, Tyrannio, benutzte dieselben und von ihm erhielt der Peripatetiker Andronikus von Rhodus Abschriften, auf Grund deren er (um 70 v. Chr.) eine neue Ausgabe der aristotelischen Schriften veranstaltete und einen Katalog entwarf." Von ihm stammt daher der thatsächlich vorhandene Text der aristotelischen Werke.

6. „Die Werke des Aristoteles sind in lateinischer Uebersetzung zuerst zugleich mit den Commentaren, die der arabische Philosoph Averroes (um 1180) verfaßt hatte, Venetiis 1489, dann auch ebend. 1496, 1507, 1538, Basil. 1538 u. ö. gedruckt worden; griechisch zuerst Venetiis ap. Aldum Manutium, 1495—98, dann unter der Aufsicht des Erasmus und des Simon Grynäus, Basileae 1531 u. ebend. 1539 und 1550, dann öfters. Auch wurden sie edirt durch Fried. Sylburg, Francof. 1584—87. durch Isaac Casaubonus (mit lat. Uebersetz.) Lugd. 1590, durch Du Val (griech. u. lat.) Par. 1629, wieder abg. ebd. 1639, und überhaupt mehrfach in Gesammtausgaben: einzelne Schriften, wie besonders die Nicom. Ethik, sehr häufig, bis gegen die Mitte des 17. Jahrh. Nach dieser Zeit erscheinen Ausgaben einzelner Schriften spärlich, und Gesammtausgaben überhaupt nicht mehr, bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts, wo Buhle, griech. u. lat. Biponti et Argentorati, 1794—1800 die Werke des Aristoteles von Neuem edirte. Die bedeutendste Gesammtausgabe im gegenw. Jahrh. ist die von der Akademie der Wissenschaften in Berlin veranstaltete, Band 1 u. 2: Aristoteles graece ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1831; Bd. 3: Aristoteles latine, interpretibus variis, ib. 1831; Bd. 4: Scholia in Arist. coll. Christ. Aug. Brandis, ib. 1836. Neben ihr ist namentlich die zu Paris bei Didot erschienene (1848—1857) von Werth. Eine Stereotyp-Ausgabe ist bei Tauchnitz in Leipzig 1831—32 und 43 erschienen." (Ueberweg a. a. O. 124 f.) [1])

---

1) Aus der reichen Literatur über Aristoteles und seine Philosophie erwähnen wir: Ad. Stahr, Aristotelia, Halle 1830; Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'orgine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques, Par. 1819, übers. v. Stahr, 1831; Fr. N. Titze, de Arist. operum serie et distinctione, Lips. 1826; Val. Rose, de Arist. librorum ordine et auctoritate, Berol. 1854; Herm. Bonitz, Arist. Studien, Wien 1862—1866; Franz Biese, Die Philosophie des Aristoteles, Berlin 1835—42; Ad. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre, 1846, S. 1—195, 209—217; Elementa logices Aristoteleae, Berol, 1836, dazu Erläuterungen, 1842 u. 61; Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg 1862, und Die Psychologie des Aristoteles, 1867; V. Hertling, Von dem aristotelischen Begriff des Einen, Berlin 1864; C. Zell, Das Verhältniß der Arist. Philosophie zur Religion, Mainz 1863; F. v. Reinöhl, Darstellung des Arist. Gottesbegriffs und Vergleichung desselben mit dem Platonischen, Jena 1854; A. L. Khm, Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum, Zürich 1862; Ch. Lévêque, La physique d'Aristote et la science contemporaine. Paris 1863; W. F. Volkmann, Die Grundzüge der Aristotelischen Psychologie, Prag 1858; Nieländer, Erläuterung des v. Arist. in der Nik. Ethik gegebenen Begriffs der Tugend, Herford 1861; Leonh. Spengel, Ueber die Katharsis, München 1859; Schlüter, Aristoteles' Metaphysik, eine Tochter der Sankhya-Lehre des Kapila, Münster 1874; H. Lewes, Aristotle, a chapter from the history of science, Lond. 1864; O. H. Weichelt, Theologumena Aristotelia, Berl. 1852; W. Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles, Leipz. 1870; G. Teichmüller, Aristotelische Forschungen, Halle, I. II, 1869; R. Eucken, Ueber die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik, Berlin 1870; F. F. Kampe, Die Erkenntnißthorie des Aristoteles, Leipzig 1870; W. Schuppe, Die aristotelischen Kategorien, Berl. 1871; Neuhäuser, Aristoteles'

2. Allgemeine Charakteristik der aristotelischen Philosophie.

§. 43.

1. Wie bei Plato, so findet sich auch bei Aristoteles noch keine strenge Sonderung der Philosophie von den übrigen Wissenschaften. Der Begriff der Philosophie im weiteren Sinne verschmilzt bei ihm mit dem Begriff der Wissenschaft überhaupt. Und daher erscheint ihm die Philosophie auf diesem Standpunkte allgemein als die Erkenntniß der Dinge und Erscheinungen in ihrem Grunde. Doch ist dabei nur an solche Dinge und Erscheinungen zu denken, welche unveränderlich die gleichen sind, oder doch wenigstens als das Gewöhnliche erscheinen; von dem rein Zufälligen, von dem Casus fortuitus ist keine Wissenschaft möglich.

2. Dennoch aber bleibt Aristoteles hiebei nicht stehen. Er scheidet nämlich aus eine „erste Philosophie“ (philosophia prima, im Sinne von philosophia principalis), zu welcher dann die übrigen Wissenschaften eine sekundäre Stellung einnehmen. Jede Wissenschaft, sagt er, nimmt ein bestimmtes Gebiet, eine besondere Art des Seienden zur Untersuchung heraus, aber keine geht auf das Seiende im Allgemeinen. Es ist also eine Wissenschaft nöthig, welche dasjenige, was die übrigen Wissenschaften voraussetzen, selbst wiederum zum Gegenstande der Untersuchung macht. Dies thut die „erste“ Philosophie. Sie hat alles Seiende zum Gegenstande, und sucht dasselbe in seinen höchsten Gründen und Ursachen zu erkennen. Sie verhält sich darum zu den übrigen Wissenschaften als deren höchste Begründung, indem sie die den besonderen Wissenschaften eigenthümlichen Principien wiederum auf das höchste Princip zurückführt, und ihnen eben dadurch ihre höchste Begründung gibt.

3. Die Philosophie wird um keines äußeren Gebrauches oder Nutzens willen gesucht, sondern sie ist sich selbst Zweck; sie ist von der Art, daß sie nur um ihrer selbst willen angestrebt werden kann und soll. Sie wird mit Recht auch göttliche Wissenschaft genannt, theils weil Gott allein im vollen Besitze derselben ist, theils weil der Zielpunkt des philosophischen Wissens Gott als die erste und Grundursache aller Dinge ist. Sie ist endlich die beste und vorzüglichste Wissenschaft. Andere Disciplinen mögen wegen relativer Zwecke nothwendiger sein, aber besser und vortrefflicher denn sie ist keine, weil sie ausschließlich auf die Erkenntniß, auf das Wissen gerichtet, und kein bloßes Mittel

---

Lehre von dem sinnlichen Erkenntnißvermögen und seinen Organen, Leipzig 1878; Zeller, Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt, Berl. 1878; B. Ritter, Die Grundprincipien der aristotelischen Seelenlehre, Jena 1880; Hildebrand, Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus, Leipzig. 1884; Bradley, Die Staatslehre des Aristoteles (Uebersetzung), Berl. 1884; Kappes, Die aristotelische Lehre über Begriff und Ursache der κίνησις, Bonn 1887; u. A. m. Dazu kommen die ausführlichen Darstellungen der aristot. Lehre bei Zeller, Brandis, Ritter, u. s. w.

zu relativen, praktischen Zwecken ist. Sie ist die Herrin der Wissenschaften, und alle verhalten sich zu ihr gleichsam nur wie dienende Mägde.

4. Eine durchgreifende **Eintheilung** der Philosophie hat Aristoteles nicht gegeben, wenigstens hat er eine solche der Darstellung seines Systems nicht zu Grunde gelegt. Er spricht allerdings von verschiedenen Theilen der Philosophie; aber einerseits bleibt er sich in der gedachten Gliederung nicht constant, und andererseits führt er keine derselben praktisch durch. „Er unterscheidet zwischen theoretischer, praktischer und poetischer Philosophie, und subsumirt unter die erstere die Mathematik, die Physik und die „erste Philosophie" (Metaphysik). Die logischen Untersuchungen im Organon gelten ihm hiebei, wie es scheint, nur als methodologische Propädeutik zur Philosophie. Andererseits spricht er aber doch auch wieder von drei Theilen der Philosophie, indem er als solche die Logik, Physik und Ethik aufführt. Keine dieser Eintheilungen aber ist ihm maßgebend für seine Darstellung; er legt überhaupt keinen Werth auf solche Eintheilungen."

5. Wenn wir daher eine Ausscheidung der in der folgenden Darstellung zu behandelnden Materien bewerkstelligen wollen, so werden wir wohl am besten thun, wenn wir zuerst die aristotelische **Erkenntnißlehre**, dann die **Logik**, ferner die **Metaphysik**, die **Psychologie** und endlich die **Ethik** und **Politik** behandeln. Die Metaphysik im Besondern können wir dann wiederum ausscheiden in die Lehre von den **Principien des Seienden**, in die **Cosmologie** und in die **Theologie**.

3. Die aristotelische Erkenntnißlehre.

§. 44.

1. Die psychologische Voraussetzung der aristotelischen Erkenntnißlehre ist die wesenhafte Unterscheidung zwischen **Sinn** und **Verstand**, zwischen sinnlichem Vorstellen und Denken (αἴσθησις καὶ νόησις). Sinn und Verstand, sinnliches Vorstellen und Denken dürfen nach Aristoteles keineswegs als Eins gesetzt, vielmehr muß ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden festgehalten werden. Der Sinn geht auf das Sinnliche (τὰ αἰσθητά), der Verstand auf das Uebersinnliche (τὸ νοητόν); der Sinn hat zum Gegenstande das Einzelne, der Verstand dagegen das Allgemeine.

2. Dieses vorausgesetzt lassen sich die Grundlehren der aristotelischen Erkenntnißlehre im Unterschiede von denen der platonischen in folgenden Sätzen zusammenfassen:

a) Wenn Plato die intellektuelle Erkenntniß von der Erfahrung abtrennte, und letztere blos als veranlassende Ursache zur intellektuellen Erkenntniß gelten ließ, so weist dagegen Aristoteles die intellektuelle Erkenntniß schlechterdings auf die Erfahrung als auf ihre Grundlage an, und stellt demgemäß den Satz auf, daß die intellektuelle Erkenntniß ihren Ausgangspunkt von der Erfahrung nehme und nehmen müsse. Nihil in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. Ohne den Sinn, ohne die Erfahrung, ist keine intellektuelle Erkenntniß möglich. Fehlt einem Menschen für die Vorstellung gewisser Objekte der entsprechende

Sinn, so ist auch eine intellektuelle Erkenntniß jener Objekte, eine Wissenschaft von denselben unmöglich. Die Erfahrung ist somit die Grundlage aller intellektuellen Erkenntniß, aller Wissenschaft.

b) Während ferner Plato von dem Allgemeinen, von der Idee ausging, um von dieser aus das Einzelne zu erklären und eine philosophische Auffassung der weltlichen Dinge in ihrer Gesammtheit zu erzielen, geht dagegen Aristoteles von dem Einzelnen aus und sucht aus diesem induktiv das Allgemeine zu gewinnen, und dadurch zum philosophischen Verständniß des Weltganzen zu gelangen. Das Allgemeine, lehrt er, ist allerdings der Natur nach früher und bekannter, als das Einzelne; aber für uns ist das Einzelne das Frühere und Bekanntere, und erst von ihm aus können wir zum Allgemeinen gelangen. Der Ausgangspunkt unserer intellektuellen Erkenntniß ist nämlich die Erfahrung; die Erfahrung aber bietet uns nur Einzelnes, Individuelles; denn das sinnenfällige Universum, welches als Gegenstand der Erfahrung vor uns steht, besteht aus lauter Einzeldingen, aus lauter individuellen Wesen (ἐξ ἀδιαιρετων το παν). Folglich geht zwar die intellektuelle Erkenntniß, das eigentliche Wissen, auf das Allgemeine; aber dieses kann blos aus dem Einzelnen, aus dem Individuellen abstrahirt und gewonnen werden.

c) Während für's Dritte Plato das Allgemeine von dem Einzelnen abtrennt und es als real verschieden von den Individuen über diese letzteren hinsetzt, hält dagegen Aristoteles mit aller Entschiedenheit an dem Satze fest, daß das Allgemeine nicht außer und über, sondern nur im Einzelnen wirklich sei. Können wir nämlich in unserer Erkenntniß das Allgemeine nur induktiv aus dem Einzelnen gewinnen, so folgt daraus nothwendig, daß selbes auch im Einzelnen und nur im Einzelnen wirklich sein könne; denn sonst könnten wir es ja nicht aus dem Einzelnen abstrahiren. Das Allgemeine existirt somit nicht für sich ohne die Individuen, es existirt vielmehr nur in den Individuen. Es ist ἐνυπαρχον. —

d) Wenn endlich Plato das Allgemeine, in seiner Allgemeinheit genommen, als real setzt, so läßt dagegen Aristoteles blos den Inhalt des Allgemeinen als objectiv real gelten, während er die Allgemeinheit selbst als Produkt des Denkens betrachtet, und somit das Allgemeine als solches nicht als ein reales, allgemeines Sein, sondern nur als ein Praedicabile de multis denkt. Ist nämlich das Allgemeine nicht außer und über, sondern nur im Einzelnen wirklich, dann kann es auch nicht nach seiner Allgemeinheit genommen objektiv real sein; diese Allgemeinheit erhält es erst durch das Denken. Dasjenige, was wir in einer Gesammtheit von Einzeldingen gleichmäßig vorfinden, was also die Einzeldinge mit einander gemein haben, das scheiden wir im Denken von diesen ab, und denken es als etwas, was von all diesen Einzeldingen gleichmäßig prädicirt werden kann, d. h. wir denken es als etwas Allgemeines, was unter sich alle jene Einzeldinge befaßt. Das Allgemeine ist somit nichts anderes, als Dasjenige, was seiner Natur nach geeigenschaftet ist, von vielen Einzeldingen prädicirt zu werden.

3. Das also sind die Grundlehren der aristotelischen Erkenntnißtheorie.

Es muß nun des Weitern die Frage sich ergeben, wie denn die eben gedachte Erhebung des Denkens vom Einzelnen zum Allgemeinen des Näheren aufzufassen sei. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst unser Augenmerk auf zwei Begriffe richten, die in der aristotelischen Erkenntnißlehre eine entscheidende Rolle spielen, nämlich auf den Begriff der ούσια, und auf den Begriff des το τι ήν είναι.

a) Der Begriff ούσια wird von Aristoteles zunächst gebraucht im Sinne von Substanz. Ούσια, sagt er, ist Dasjenige, was in keinem Anderen ist und von keinem Anderen prädicirt werden kann, in welchem vielmehr alles Andere ist, und von welchem alles Andere prädicirt wird. Er unterscheidet aber hier wiederum zwischen ούσια πρωτη und ούσια δευτερα. Die ούσια πρωτη ist das Individuum, ούσιαι δευτεραι dagegen sind Species, die Arten der Dinge. Wie Aristoteles dazu kommen konnte, auch die Species als ούσιαι zu bezeichnen, da doch diese wieder von den Individuen prädicirt werden, und nur in diesen sein können, ist nicht recht ersichtlich. So viel steht jedenfalls fest, daß nur die ούσια πρωτη, das Individuum als eigentliche Substanz gelten könne, weil nur von diesem gesagt werden kann, daß es in keinem Anderen ist und von keinem Anderen sich prädiciren läßt.

b) Aristoteles gebraucht jedoch den Begriff ούσια noch in einem anderen Sinne, nämlich im Sinne von Wesenheit. Da erscheint ihm dann die Ούσια als Dasjenige, wodurch ein Wesen das ist, was es ist, und sich von allen anderen Wesen unterscheidet. Ούσια in diesem Sinne ist somit das bestimmte Sein eines Dinges. Der Gegensatz hiezu ist das Unwesentliche, d. h. das was nicht in die Wesenheit eines Dinges einschlägt, sondern zu ihr erst hinzukommt. Aristoteles nennt die Ούσια in diesem Sinne in näherer Bestimmung auch την κατα τον λογον ούσιαν, weil, wie wir sehen werden, die Ούσια in dieser Fassung Gegenstand des Begriffes ist. Sie ist das Bleibende und Unveränderliche in dem Dinge; sie macht das Ding zu dem, was es ist, und ohne sie würde letzteres aufhören das zu sein was es ist.

c) Mit dem Begriffe der Ούσια im Sinne von Wesenheit genommen fällt dann zusammen der zweite der oben aufgeführten Begriffe, der Begriff des το τι ήν είναι. Wenn man nämlich die Frage stellt, was ein Ding sei, quid sit res: so kann diese Frage nur beantwortet werden durch Aufzeigung der Wesenheit oder der Ούσια des Dinges. In so fern nun die Ούσια dasjenige ist, wodurch das Quid des Dinges bestimmt wird, bezeichnet sie Aristoteles als das το τι ήν είναι des letzteren. Die christliche Scholastik hat diesen fremdartigen Ausdruck wiedergegeben mit dem Worte „Quidditát", das offenbar den zu Grunde liegenden Begriff ganz prägnant ausdrückt. Bei Aristoteles ist der Terminus το τι ήν είναι jedenfalls die zusammenfassende Formel für Einzelausdrücke folgender Art: το άγαθῳ είναί, το ένι είναί, το άνθρωπῳ είναι, so daß das τι ήν im Dativ stehend zu denken ist [1]).

4. Diese Begriffsbestimmungen vorausgesetzt läßt es sich nun unschwer

1) Ueberweg, Gesch. d. Phil. Bd. 1. S. 141. Aufl. 1.

erklären, wie das menschliche Denken vom Einzelnen zum Allgemeinen gelange. Vergleicht man nämlich mehrere Individuen in Bezug auf ihr το τι ἠν εἰναι, oder in Bezug auf ihre Quiddität miteinander, so sieht man, daß es viele Individuen gibt, welche die gleiche Quiddität haben, von welchen das gleiche το τι ἠν εἰναι prädicirt werden muß. So haben z. B. alle menschlichen Individuen, wenn wir sie mit einander vergleichen, die gleiche Οὐσια, also auch das gleiche το τι ἠν εἰναι, die gleiche Quiddität; denn jeder Mensch steht dem Andern in Bezug auf seine Wesenheit gleich. Daraus folgt, daß das το τι ἠν εἰναι mehreren Individuen gemeinsam sein könne in dem Sinne, daß jedes dieser mehreren Individuen die gleiche Οὐσια hat.

5. Nun ist es Sache des Denkens, zur οὐσια der Dinge vorzudringen. Während in der sinnlichen Vorstellung die Dinge sich präsentiren nach ihrer Erscheinung, dringt der Verstand auf der Grundlage der Erscheinung zur Οὐσια der Dinge vor und denkt sie für sich. Erkennen wir nun, daß eine Οὐσια nicht blos etwa Einem Individuum zukommt, sondern daß eine Vielheit von Individuen die gleiche Οὐσια haben, die Οὐσια also in diesem Sinne mehreren Individuen gemeinsam ist, dann denken wir sie auch naturgemäß als eine solche, welche als το τι ἠν εἰναι, als Quiddität von mehreren Individuen prädicirbar ist, d. h. wir denken sie als allgemein und fassen unter diesem allgemeinen Gedanken alle jene Individuen zusammen, von welchen sich jenes το τι ἠν εἰναι prädiciren läßt. So kommen wir in ganz natürlichem Fortgange vom Einzelnen zum Allgemeinen.

6. Hieraus ist ersichtlich, daß und in wie ferne das Allgemeine nach Aristoteles nicht schlechterdings und in jeder Beziehung ein Ens rationis, ein pures Gedankending sei, sondern nur nach der Form der Allgemeinheit, die es in unserem Denken hat. Denn der Inhalt des Allgemeinen ist die οὐσια oder das το τι ἠν εἰναι der Dinge, und dieses ist objectiv real, kein bloßes Gedankending. Nur dieses, daß die Οὐσια oder die Quiddität als allgemein, als alle einschlägigen Individuen unter sich befassend gedacht wird, ist ausschließlich Sache des Denkens, obgleich auch hier wiederum das Denken nicht willkürlich verfährt, sondern vielmehr auf die in der Objektivität gegebene Gleichheit der Οὐσια oder der Quiddität in einer Vielheit von Individuen sich stützt.

4. Die aristotelische Logik.

§. 45.

1. Die Logik wird von Aristoteles aufgefaßt als die Lehre von den Formen, in welchen das Denken sich bewegt. Die erste dieser Formen ist der Begriff (Λογος). Der Begriff geht nach Aristoteles auf die Wesenheiten der Dinge. Wenn wir nämlich die Οὐσια oder das το τι ἠν εἰναι für sich und in abstracto denken, so denken wir es in der Form des Begriffes. Daher existirt das Allgemeine nur im Begriff. Die Bestimmung oder Erklärung des Begriffes (ὁρισμος) geschieht in der Definition, weshalb die Definition in letzter Instanz gleichfalls nichts anderes ist, als die Erklärung und Bestimmung der Wesenheit eines Dinges (οὐσιας ὁρισμος).

2. Fassen wir nun aber einen Begriff, welcher die Wesenheit bestimmter Dinge mit Ausschluß anderer zum Inhalte hat, näher in's Auge, so können wir in demselben wiederum ein doppeltes Moment unterscheiden, nämlich ein allgemeines und ein besonderes. Das allgemeine haben die Individuen, auf welche der Begriff geht, mit anderen Individuen gemein; durch das besondere unterscheiden sie sich von jenen. Das Allgemeine ist also das Gemeinsame, das Besondere das Differenziirende (Differenz). Das Allgemeine ist aber auch das Unbestimmte, das Besondere das Bestimmende, und wenn man beide von diesem Standpunkte aus betrachtet, so verhalten sie sich zu einander wiederum wie Materie und Form.

3. Gerade diese Unterscheidung aber ermöglicht es, daß man in der begrifflichen Erkenntniß nicht bei der specifischen Verschiedenheit der Dinge stehen bleiben muß, sondern daß man vielmehr besondere Begriffe wieder unter allgemeinere Begriffe subsumiren kann. Denn man darf nur das allgemeine Merkmal, welches mehrere besondere Begriffe gemein haben, wiederum per abstractionem als eigenen Begriff denken, so hat man einen noch höhern allgemeinern Begriff, unter welchen die ersteren sich subsumiren. Auf solche Weise kommt man von den specifischen zu den generischen Begriffen, von der Art zur Gattung. Und treibt man hiebei die Abstraction so weit, als die besonderen Begriffe dazu die Möglichkeit darbieten, so kommt man zuletzt zu höchsten Gattungsbegriffen, die sich nicht mehr unter andere subsumiren lassen, d. h. man steht bei den sog. Kategorien.

4. Als solche Kategorien oder höchste Gattungsbegriffe nun werden von Aristoteles zehn aufgeführt, nämlich: Substanz (ουσια), Quantität (ποσον), Qualität (ποιον), Relation (προς τι), Ort (που), Zeit (ποτε), Lage (κεισθαι), Habitus (ἐχειν), Thun (ποιειν) und Leiden (πασχειν). Alles nämlich, was von den Dingen sich prädiciren läßt, fällt unter den einen oder den andern dieser Begriffe, und eben deßhalb faßt sie Aristoteles als die allgemeinsten und höchsten Gattungsbegriffe auf und bezeichnet sie als die Kategorien der Dinge. Doch sind die genannten zehn Kategorien nur in dem Buche „über die Kategorien" (κατηγοριαι) ausgeschieden. Anderwärts führt Aristoteles die Kategorien auf eine geringere Zahl zurück. So werden Analyt. post. 1, 22. der ουσια die sämmtlichen übrigen Kategorien gemeinschaftlich als συμβεβηκοτα (accidentia) entgegengestellt. Und Met. 14, 2. werden drei Klassen unterschieden: Τα μεν γαρ ουσιαι, τα δε παθη, τα δε προς τι.

5. Vom Begriffe schreitet das Denken zum Urtheil fort. Im Urtheile wird eine Verbindung oder Trennung zweier Begriffe bewerkstelligt, und zwar in der Weise, daß der eine von dem anderen entweder bejaht oder verneint wird (καταφασις und ἀποφασις). Erst im Urtheile tritt die Wahrheit oder Falschheit der Erkenntniß hervor; von den annoch unverbundenen Begriffen kann das Prädicat der Wahrheit oder Falschheit nicht ausgesagt werden. Die Wahrheit der Erkenntniß besteht in der Uebereinstimmung unseres Urtheils mit der Objectivität, insofern wir nämlich so urtheilen, wie es sich in der Ob-

jectivität verhält. Die Falschheit der Erkenntniß dagegen besteht im Widerspruche des Urtheils mit der Objectivität, insofern wir nämlich so urtheilen, wie es sich in der Wirklichkeit nicht verhält.

6. Ist aber einmal das Urtheil vollzogen, so kann aus einem gegebenen Urtheile wieder ein anderes abgeleitet werden, — und das geschieht durch den Schluß. Vom Urtheile schreitet also das Denken fort zum Schlusse. Den Schluß definirt Aristoteles (Top. 1, 1.) im Allgemeinen als λογος, ἐν ᾧ τεθεντων τινων ἑτερον τι των κειμενων ἐξ ἀναγκης συμβαινει δια των κειμενων. Er gilt ihm somit als ein Denkakt, in welchem ein Satz aus einem anderen mittelst eines Dritten abgeleitet wird. Es ist jedoch wiederum zu unterscheiden zwischen dem Syllogismus und zwischen dem Inductionsschlusse.

a) Der Syllogismus erschließt aus einem allgemeinen Obersatze einen besonderen Schlußsatz mittelst eines dritten Satzes (Untersatz), indem er dabei dasjenige, was in dem Allgemeinen der Potenz nach schon enthalten ist, aus demselben wirklich ableitet. Mit anderen Worten: er erschließt vermöge des Mittelbegriffes für den Unterbegriff den Oberbegriff als Prädicat. Es ist jedoch nur der kategorische Syllogismus, welchen Aristoteles in seiner Lehre vom Syllogismus im Auge hat, und da unterscheidet er dann drei Schlußfiguren (σχηματα), je nachdem der Mittelbegriff (ὁρος μεσος) entweder in den Prämissen einmal Subject, das andere Mal Prädicat, oder in beiden Prämissen Prädicat, oder endlich in beiden Prämissen Subject ist. (Die vierte Schlußfigur wurde erst später hinzugefügt.)

b) Der inductive Schluß dagegen schließt umgekehrt von besondern Sätzen auf einen allgemeinen Satz, indem er nämlich daraus, daß ein Begriff allen einzelnen Gliedern einer Art, die man nur immer erkennt, zukommt, darauf schließt, daß er der Art als solcher zukomme, eine wesentliche Bestimmung der letzteren sei. Mit anderen Worten, die Induction (ἐπαγωγη, ὁ ἐξ ἐπαγωγης συλλογισμος) schließt, „daß einem Begriffe von mittlerem Umfange ein höherer Begriff als Prädicat zukomme, daraus, daß eben dieser höhere Begriff mehreren oder allen, die dem mittleren untergeordnet sind, zukomme.“ (Anal. prior. 3, 23.)

c) An sich ist der Syllogismus früher, weil er von dem der Natur nach früheren (dem Allgemeinen) zu dem der Natur nach späteren (dem Besonderen) fortgeht. Für uns dagegen ist der inductive Schluß früher, weil er von dem, was für uns früher ist (dem Einzelnen), zu dem fortgeht, was für uns später ist, zum Allgemeinen. Daher ist denn auch der Syllogismus zwar an sich strenger und deutlicher; uns dagegen liegt die Induction näher, und sie ist daher für uns deutlicher und überzeugender.

7. Der Schluß ist nun selbst wiederum das Medium der Beweisführung. Diese besteht nämlich darin, daß die Wahrheit eines Satzes aus der Wahrheit eines anderen dargethan wird, und da dieses nur durch die Ableitung des ersteren aus dem letzteren bewerkstelligt werden kann, so ist eine Beweisführung ohne den Schluß, in welchem letzteres geschieht, nicht möglich.

Betrachtet man nun aber den Schluß als Medium der Beweisführung, so hat man von diesem Standpunkte aus wieder zu unterscheiden:

a) Den apodictischen (demonstrativen) Schluß, welcher dann gegeben ist, wenn man bei der Schlußfolgerung von einem unbestreitbar wahren und gewissen Princip ausgeht;

b) Den dialectischen Schluß (Wahrscheinlichkeitsschluß), welcher seinen Ausgang von einem blos wahrscheinlichen Satze nimmt, welcher also blos ἐξ ἐνδοξων (ex probabilibus) schließt; endlich

c) Den eristischen Schluß, welcher aus blos vermeintlich oder vorgeblich Wahrscheinlichem (ἐκ φαινομενων ἐνδοξων) schließt, wobei also das Princip, von welchem er ausgeht, nur scheinbar, oder gar nur vorgeblich wahrscheinlich ist. (Tob. 1, 1)[1]).

8. Die Beweisführung, wie sie durch den Schluß vermittelt wird, kann nicht in's Unendliche gehen. Sie muß vielmehr bei einem Unbeweisbaren anlangen und in demselben ihre Grenze finden. Denn ginge der Beweis in's Unendliche, dann wäre er nie vollendet, — weil das Unendliche nicht durchschritten werden kann, — und daher kein Beweis mehr. Unter der gedachten Voraussetzung wäre somit jede Beweisführung unmöglich. Dieses Unbeweisbare, in welchem die Beweisführung ihre Grenze findet, müssen demnach Sätze sein, die eines Beweises nicht mehr fähig, aber auch nicht mehr bedürftig sind, weil ihre Wahrheit dem Verstande von selbst einleuchtet. Solche Sätze sind nun nach der einen Seite hin die unmittelbaren Erfahrungssätze, nach der andern dagegen die Vernunftprincipien (ἀρχαι). Diese sind daher zur Ermöglichung aller Beweisführung vorausgesetzt und bilden deren Grundlage.

9. Die Vernunftprincipien, welche dem νους angehören, resultiren unmittelbar aus der Vergleichung der obersten, allgemeinsten Begriffe, die wir auf dem Wege der Abstraction von dem Einzelnen gewinnen. Sie sind je nach der Verschiedenheit der allgemeinsten Begriffe gleichfalls von verschiedener Art; das höchste derselben aber ist das Princip des Widerspruches: Το αὐτο ἁμα ὑπαρχειν τε και μη ὑπαρχειν ἀδυνατον τῳ αὐτῳ και κατα το αὐτο (Met. 4, 3.); woran sich dann sogleich das Princip des ausgeschlossenen Dritten anschließt. Und nicht blos sind diese Principien die höchsten Denk-, sondern auch die höchsten Realprincipien; denn das Denken geht auf das Sein, und was daher im Denken das höchste ist, muß es auch in Rücksicht auf das Sein sein. Deshalb beherrschen sie denn auch wie die ganze Logik, so auch die ganze Metaphysik.

10. Insofern nun aber der Schluß das Medium der Beweisführung ist, ist er ferner auch das bewegende Element der Wissenschaft. Wissen heißt nämlich die Erscheinungen in ihrem Grunde erkennen, aus welchem sie nothwendig hervorgehen; denn dann erst können wir sagen, daß wir ein Wissen von einem Gegenstande haben, wenn wir erkennen, warum derselbe so und nicht anders ist. Die Aufgabe der Wissenschaft besteht also darin, daß sie

1) Der „sophistische Schluß" ist der Fehl- oder Trugschluß aus Falschem oder durch täuschende Combination.

zu den Gründen und Ursachen der Erscheinungen vordringe, und die letzteren aus den ersteren ableite und erkläre. Dieser Aufgabe kann sie aber nur genügen durch Anwendung des Vernunftschlusses, indem sie durch denselben entweder von der Folge auf den Grund, oder von dem Grunde auf die Folge schließt. So ist also der Schluß in der That das unentbehrliche Medium der Wissenschaft. — Daraus erfolgt nun aber wiederum ein Dreifaches:

a) Für's Erste bewegt sich die Wissenschaft, subjectiv betrachtet, wesentlich auf der Zwischenlinie zwischen der unmittelbaren Erfahrung und den allgemeinen Vernunftprincipien als den beiden Polen der menschlichen Erkenntniß. Weder die Erfahrung, noch die Erkenntniß der Vernunftprincipien ist ein eigentliches Wissen; das Wissen steht zwischen beiden, ist vermittelte Erkenntniß, vermittelt nämlich durch den Vernunftschluß, auf der Grundlage der Erfahrung und der Vernunftprincipien.

b) Ein eigentliches Wissen ist nur von solchen Erscheinungen möglich, die immer, oder wenigstens gewöhnlich gleichmäßig stattfinden, nicht aber von demjenigen, was nur manchmal und zufälligerweise zum Eintritt kommt, weil nur die ersteren Erscheinungen auf einen allgemein giltigen Grund schließen lassen, während dieser Schluß im letztern Falle offenbar nicht möglich ist.

11. Ziehen wir nun aus der ganzen bisherigen Entwickelung das Resultat, so können wir dasselbe mit Aristoteles (Anal. post. l. 1, c. 18.) folgendermaßen feststellen: Es gibt zwei Mittel der intellectuellen Erkenntniß: die Induction, oder vielmehr die durch die Induction vermittelte Abstraction, und den Vernunftschluß. Alles, was wir erkennen, erkennen wir auf dem einen oder auf dem andern dieser beiden Wege. Auf dem Wege der Induction, in so fern sie die Abstraction der allgemeinen Begriffe vermittelt, gelangen wir unmittelbar zu den höchsten Begriffen, und mittelbar zu den höchsten Principien, die ja aus der Vergleichung dieser Begriffe von selbst sich ergeben. Durch den Vernunftschluß dagegen gelangen wir auf der Grundlage der Erfahrung und der höchsten Vernunftprincipien zur Erkenntniß der Gründe und Ursachen der Erscheinungen, und erheben uns endlich, indem wir zu den höchsten Gründen und Ursachen alles Seienden emporzusteigen suchen, zur Philosophie, als dem Höhepunkte aller intellectuellen Erkenntniß, als der Königin aller Wissenschaft.

5. Die aristotelische Metaphysik.

a) Die Principien des Seienden.

§. 46.

1. Welches nach Aristoteles die Aufgabe der Metaphysik oder der ersten Philosophie sei, ist schon früher auseinandergesetzt worden. Sie hat das Seiende als solches zum Gegenstande, und es liegt ihr ob, die Principien und die höchste Ursache alles Seienden zu erforschen. Die erste Frage, welche die Metaphysik stellt, wird also diese sein: Welches sind die allgemeinen Principien alles Seienden? — Diese Frage beantwortet Aristoteles zunächst

negativ, indem er die Ansichten seiner philosophischen Vorgänger prüft und widerlegt, und dann positiv, indem er seine eigene Lehre über diesen Gegenstand vorträgt.

2. Was vorerst die negative Seite seiner diesbezüglichen Lehre betrifft, so wollen wir uns in dieser Richtung hier blos auf dasjenige beschränken, was Aristoteles gegen die platonische Ideenlehre vorbringt. Die Ideen, im platonischen Sinne gefaßt, sagt er, können nicht blos nicht Principien des Seins sein, sondern es sind solche Ideen gar nicht anzunehmen. Denn:

a) Die platonische Ideenlehre ist unfruchtbar; „die Ideen sind nur eine zwecklose Verdoppelung der sinnlichen Dinge (gleichsam αἰσθητὰ ἀΐδια)," und dienen in keiner Weise dazu, um das Dasein der Einzelwesen zu erklären. Denn sie enthalten ja nur die Formen der Dinge; diese müssen aber erst mit der Materie in Verbindung kommen, um die Dinge selbst hervorzubringen, und diese Verbindung könnte wiederum blos durch Bewegung zu Stande kommen. Die Ideen aber verhalten sich nicht bewegend zu den Dingen. Met. 1, 7. 9. 12. 6. 13. 5.

b) Die Ideen sollen das Wesen der betreffenden Objecte bezeichnen und enthalten; es ist aber doch ganz und gar unzulässig, anzunehmen, daß das Wesen, und Dasjenige, dessen Wesen es ist, von einander getrennt existiren. Dies um so mehr, als eine solche Annahme zu offenen Widersprüchen führen würde. Denn „wenn eine allgemeine Idee, z. B. die Idee des ζῷον, vom Menschen und vom Pferde, die unter dieselbe fallen, gesondert existirt, so frägt sich, ob die Idee in diesen der Zahl nach Eins und dasselbe, oder ein Verschiedenes sei. Das erste ist nicht möglich, denn das im Begriffe Eine kann in getrennten Dingen schon deshalb nicht numerisch Eins sein, weil dem Gattungsbegriffe durch die gleichzeitige Immanenz der Artsunterschiede in ihm entgegengesetzte Bestimmungen zu gleicher Zeit zukommen würden, was undenkbar ist. Im zweiten Falle dagegen würde die Gattung in ihren Arten realiter vervielfältigt, und dadurch die Einheit ihres Begriffes aufgehoben, während doch Plato gerade jene Einheit in den Ideen festhalten wollte." (Met. 7, 14.)

c) „Wenn ferner die Ideen von den an ihnen theilnehmenden Dingen verschieden sind, so haben sie entweder mit diesen Dingen gar nichts gemein, als den bloßen Namen, oder es besteht zwischen beiden eine gewisse Gleichartigkeit. Im erstern Falle wären die Ideen für die Erkenntniß der Dinge völlig bedeutungslos; im zweiten Falle aber würde ihre Gleichartigkeit Theilnahme an einem gemeinschaftlichen Dritten voraussetzen; „d. h. es müßten die Ideen und die Einzelwesen, die darunter stehen, wiederum einem dritten gemeinschaftlichen Urbilde nachgebildet sein, z. B. die einzelnen Menschen und die Idee des Menschen einem „dritten Menschen" (τρίτος ἄνθρωπος). Met. 1, 9. 7, 13. (Dieses Argument vom dritten Menschen scheint bei den Gegnern der platonischen Lehre sprüchwörtlich geworden zu sein.)

d) „Wenn endlich Plato die Ideen „Vorbilder" der sinnlichen Dinge nennt, und das Verhältniß dieser zu jenen als „Theilnahme" bezeichnet, so ist das ein leeres Gerede und eine poetische Metapher, wodurch nicht blos nichts erklärt wird, sondern woraus noch dazu Ungereimtheiten erfolgen. Da nämlich ein und dasselbe Ding unter mehrere Begriffe fällt, z. B. Sokrates nicht blos unter den Begriff des Menschen, sondern noch überdies unter den des ζῷον und des Zweifüßigen, so würden sich für ein und denselben Gegenstand mehrere Vorbilder ergeben, und die Ideen nicht Vorbilder der sinnlichen Dinge, sondern in dem Verhältnisse der Gattungsbegriffe zu den Arten auch von diesen selbst sein." Met. 1, 9. 13, 5. — Vgl. Rosenkrantz, die platonische Ideenlehre, S. 57 f.

e) Die Thatsache, daß es eine wissenschaftliche Erkenntniß gibt, kann nicht als

Beweisgrund für diese Theorie gebraucht werden; denn es folgt daraus allerdings die Realität des Allgemeinen, aber nicht die gesonderte Existenz desselben; folgte diese aber, dann würde aus den gleichen Gründen auch manches Andere folgen, was die Platoniker nicht annehmen und nicht annehmen können, so namentlich die Existenz von Ideen von Kunstwerken, ferner auch von Nichtsubstantiellem, von Attributivem und Relativem; denn auch von solchem ist jedesmal der Begriff ein einheitlicher (το νοημα ἕν).

3. Von diesen negativen Erörterungen gehen wir nun zur *positiven* Lehre des Aristoteles über die Principien der Dinge über. *Vier Principien* sind es, welche er allem Seienden zu Grunde legt, nämlich: *Materie* (ὕλη), *Form* (μορφη oder εἶδος), *bewegende Ursache* (το κινητικον), und *Zweck* (το οὗ ἕνεκα). Sie sind *Principien* (ἀρχαι) in so fern sie die wesentlichen Voraussetzungen und Grundlagen alles *Seienden* sind, und selbst nicht mehr aus einem Anderen sich ableiten lassen; (Phys. l. 1, c. 6, 2.); sie sind aber auch *Ursachen* (αἰτιαι), in so fern nicht blos das Sein, sondern auch die *Existenz* der Dinge von ihnen abhängt. (Met. 1, 3. Phys. l. 2, c. 3, 1 sqq.) „Von den ältesten griechischen Philosophen, sagt Aristoteles (Met. 1, 3 sqq.) ist nur nach dem *materiellen* Princip geforscht worden; von Empedokles und Anaxagoras auch nach der *Ursache* der Bewegung; das Princip der *Form* dagegen ist von keinem früheren Philosophen klar angegeben worden, obgleich demselben am nächsten diejenigen gekommen sind, welche die Ideenlehre aufgestellt haben; das Princip des *Zweckes* endlich ist nur beziehungsweise, nicht an und für sich von den Früheren erkannt und anerkannt worden."

4. Das *erste* der vier Seinsprincipien ist also die *Materie*. Die Materie ist das an sich *Unbestimmte*, aber zu allem *Bestimmbare*. Als solches ist sie die Unterlage alles Werdens, dasjenige, *woraus* Alles wird. Alles nämlich, was entsteht, entsteht aus dem Entgegengesetzten, und Alles, was vergeht, löst sich ebenfalls wieder in das Entgegengesetzte auf. Aus dem Nichtseienden entsteht das Seiende, und das Seiende vergeht wieder in das Nichtseiende. Soll nun aber dieser Proceß möglich sein, dann ist nothwendig, daß etwas als *Substrat* unterliege, an welchem und in welchem der Proceß des Werdens und des Vergehens sich verläuft: — und das ist die *Materie*. Die Materie ist also an sich kein bestimmtes Sein, sondern sie ist nur die an sich unbestimmte Unterlage alles bestimmten Seins.

5. Das *zweite* in unmittelbarer Relation zur Materie stehende Seinsprincip ist die *Form*. Wenn die Materie das Unbestimmte, aber Bestimmbare ist, so ist die Form das *Bestimmende*, d. i. das dem Dinge selbst immanente Princip seiner Bestimmtheit. Wenn die Materie dasjenige ist, *woraus* etwas wird, so ist die *Form* dasjenige, *wozu* jenes wird. Alles was wird, wird zu Etwas, und Dasjenige nun, wodurch es dieses bestimmte Etwas ist, wozu es geworden, ist die Form. Die Form ist somit nach aristotelischer Fassung nicht zu denken als eine blos äußere Gestalt oder Figur, sondern vielmehr als ein inneres Seinsprincip, wodurch das Ding seinem inneren Wesen nach das ist, was es ist.

6. Die *Einheit* nun von *Materie* und *Form* ist die *Substanz*,

das concrete Wesen. Weder die Materie, noch die Form sind im eigentlichen Sinne eine Substanz, ein Wesen, sondern nur die Einheit beider kann als solches bezeichnet werden. Materie und Form bilden in Einheit miteinander jene specifische Natur, die, insofern sie im Individuum wirklich ist, als Substanz, als bestimmtes Wesen sich darstellt. Dabei verhält sich die Form als das specificirende, und die Materie als das individuirende Princip. Wenn wir nun aber Materie und Form in Beziehung auf das aus beiden resultirende einheitliche Wesen betrachten, so ergeben sich uns hinsichtlich ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander folgende weitere Bestimmungen:

a) Die Materie ist zur Form bestimmt, weßhalb sie sich auch nach derselben sehnt wie das Weibliche nach dem Männlichen. Der Mangel der Form ist somit für sie nicht einfache Negation, sondern Negation dessen, was sein sollte, d. i. Privation (στερησις). In so fern wir daher die Materie für sich selbst ohne die Form betrachten, müssen wir ihr als die ihr eigenthümliche Bestimmung die Beraubung (στερησεως) zuschreiben. In dieser Hinsicht erscheint sie uns also, für sich genommen, unter einer rein negativen Bestimmung; aber zugleich ist doch in derselben wiederum eine positive Bestimmung involvirt, nämlich, daß die Materie dazu hingeordnet ist, durch die Form bestimmt zu werden; denn ohne dieses würde ja der Mangel der Form nicht als „Beraubung" sich darstellen können.

b) Die Materie ist von der Form vorausgesetzt als Möglichkeitsgrund ihrer Verwirklichung; die Wirklichkeit selbst aber ist erst durch die Verbindung der Form mit der Materie bedingt. Denken wir uns also eine Substanz, welche aus Materie und Form besteht, so verhält sich zu dieser die Materie als Potenzialität (δυναμις); die Form dagegen als Actualität (ἐντελεχεια). Das Princip der Möglichkeit der Substanz ist die Materie, das Princip ihrer Wirklichkeit dagegen die Form. Daher ist die Materie in der Wirklichkeit ohne die Form gar nicht denkbar. Eine Materie ohne alle und jede Form (ὑλη πρωτη = materia prima) ist zwar die Voraussetzung und Unterlage aller wirklichen Substanzen, aber sie ist als solche nie wirklich, und kann nie wirklich sein, eben weil sie an sich bloße Potenzialität ist. Das Prädicat des Seienden kann ihr in ihrem Ansichsein nur in dem Sinne beigelegt werden, daß sie seiend der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach ist.

c) Wenn aber die Form als die Actualität oder als die ἐντελεχεια des Dinges bezeichnet werden muß, so ist es doch wiederum zu unterscheiden zwischen ἐντελεχεια πρωτη, und zwischen ἐνεργεια. Die ἐντελεχεια πρωτη ist die Actualität oder Wirklichkeit des Dinges, das Princip der Vollendung der Substanz als wirklicher; die ἐνεργεια dagegen ist die Thätigkeit, deren Princip die wirkliche Substanz ist, und die somit von dieser ausgeht. Hieraus ist ersichtlich, daß die Form Entelechie nur genannt werden kann im Sinne von ἐντελεχεια πρωτη; daß dagegen die ἐνεργεια erst bedingt ist durch die Form als das Princip der Wirklichkeit. Doch hält Aristoteles die strenge Unterschei-

dung dieser beiden Begriffe nicht überall aufrecht, indem er nicht selten auch die Form selbst als ἐνεργεια bezeichnet.

7. Das dritte Princip ist die bewegende Ursache. Daß es eine Bewegung in der uns umgebenden Welt gibt, ist Thatsache. Jede Bewegung setzt aber eine bewegende Ursache voraus und ist ohne diese nicht denkbar. Die bewegende Ursache, von welcher Art sie immer sein möge, kann aber nicht als bloße Potenzialität gedacht werden, sie muß vielmehr stets ein wirkliches Wesen sein; denn nur ein wirkliches Wesen kann als solches eine ἐνεργεια ausüben, in unserem Falle also bewegend thätig sein. Jede Bewegung setzt somit, um möglich zu sein, eine wirkliche Ursache, eine eigentliche Entelechie voraus, von welcher die Bewegung ausgeht.

8. Was nun aber die Bewegung (κινησις) selbst betrifft, so gelten in Bezug auf diese folgende Bestimmungen:

a) Die Bewegung wird von Aristoteles im Allgemeinen definirt als ἡ του δυνατου, ᾗ δυνατου, ἐντελεχεια. (Phys. 3, 1.) Sie ist also der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Was in irgend einer Art im Processe des Ueberganges von der Möglichkeit zur Wirklichkeit sich befindet, von dem sagen wir, in so ferne und in so lange es in diesem Processe sich befindet, es sei in Bewegung.

b) Es gibt jedoch verschiedene Arten von Bewegungen. Es muß nämlich unterschieden werden zwischen solchen Bewegungen, die bereits ein bestimmtes Wirkliches voraussetzen und an demselben vorgehen, und zwischen solchen, die das Dasein oder Nichtdasein des Objectes selbst betreffen. Unter die erste Kategorie fallen die quantitative, die qualitative und die räumliche Bewegung, oder Zunahme und Abnahme (αὐξησις και φθισις), Umwandlung oder Alteration (ἀλλοιωσις) und Localbewegung (φορα). Zur zweiten Kategorie dagegen gehören das Werden oder die Generation (γενεσις) und das Vergehen oder die Corruption (φθορα)[1].

c) Die quantitative, qualitative und räumliche Bewegung unterscheiden sich demnach von der Generation und Corruption dadurch, daß sie nur einen Uebergang des Zustandes eines Subjectes in einen anderen mit sich bringen; während dagegen bei der Generation und Corruption ein Uebergang vom Nichtsein zum Sein oder umgekehrt stattfindet. Bei der Generation ist nämlich der Terminus a quo das Nichtsein, der Terminus ad quem das Sein; bei der Corruption gilt das Umgekehrte. Da jedoch, wie wir bereits wissen, die Materie nie ganz ohne Form sein kann; so ist das Nichtsein in beiden

---

1) Das Wort κινησις gebraucht Aristoteles zuweilen (z. B. Phys. 3, 1.) mit μεταβολη (Veränderung) gleichbedeutend, weil jede Bewegung auch eine Veränderung involvirt; dagegen sagt er Phys. 5, 1. es sei zwar jede κινησις eine μεταβολη, aber nicht umgekehrt jede μεταβολη eine κινησις, nämlich diejenige nicht, welche das Dasein des Objectes selbst betreffe, also γενεσις oder φθορα sei. Demnach wären γενεσις und φθορα nicht unter den Begriff der κινησις zu subsumiren, sondern nur unter den Begriff der μεταβολη. Wir haben aber im Obigen davon abgesehen, weil Aristoteles sich hierin, wie gesagt, nicht constant bleibt.

Fällen nur relativ zu fassen; d. h. der Terminus a quo ist bei der Generation nicht das absolute Nichtsein, sondern nur das Nichtsein dessen, was durch die Generation wird. Und analog verhält es sich mit der Corruption. Daher gibt es denn auch weder ein absolutes Werden, noch ein absolutes Vergehen. Was wird, wird durch die Corruption eines Anderen, und was vergeht, geht in ein Anderes über. Generatio unius est corruptio alterius, et corruptio unius est generatio alterius.

d) Die erste und vornehmste aller Bewegungen ist die Localbewegung. Durch sie sind alle übrigen erst bedingt. Die Localbewegung aber führt wiederum zwei andere Begriffe mit sich, nämlich die Begriffe von Raum und Zeit.

α) Den Ort (τοπος) definirt Aristoteles als die feste Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen (το του περιεχοντος περας ἀκινητον πρωτον Phys. l. 4, c. 6, 15. 24.), weshalb es nach ihm keinen leeren Ort geben kann. Erweitert man den Begriff des τοπος so, daß man ihn auf alle Weltkörper ausdehnt, so gewinnt man dadurch den Begriff des Weltraumes. Man sieht daher leicht, daß die Welt, als Ganzes genommen, nicht mehr im Raume sein könne, weil ja kein Körper außer ihr ist, von dem sie umschlossen wäre. Der Raum ist also nur in der Welt; außer der Welt gibt es keinen (leeren) Raum. Der Raum reicht blos bis an die Grenze der Welt.

β) Die Zeit dagegen definirt Aristoteles als das Maß oder die Zahl der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später (ἀριθμος κινησεως κατα το προτερον και ὑστερον, Phys. l. 4, c. 16, 7.). Die Einheit der Zeit ist das „Jetzt," durch dessen Bewegung sie entsteht. Die Zeit ist ohne Anfang und ohne Ende, also ewig nach jeder Richtung, weil jedes Jetzt, jede Gegenwart, immer eine Vergangenheit und eine Zukunft voraussetzt, und sich daher kein Punkt finden läßt, wo ein Stillstand der Zeit sich annehmen ließe. Gemessen wird die Zeit durch eine gleichförmige Bewegung, wozu sich besonders die Kreisbewegung eignet.

9. Das vierte Princip endlich ist der Zweck. Der Zweck ist dasjenige, worauf die Bewegung, die von der bewegenden Ursache ausgeht, hingerichtet ist. Da nun die Bewegung ohne ein solches Ziel, welches sie intendirt, nicht denkbar ist, so muß der Zweck nothwendig als ein allgemeines Princip aller Wirklichkeit anerkannt werden. Es kann allerdings geschehen, daß bei einer Bewegung ein Erfolg eintritt, der nicht Zweck war, in Folge einer Nebenwirkung, welche sich an die dem Zwecke dienenden Mittel knüpft: — und das ist dann die τυχη — casus fortuitus. Aber damit ist die Zweckmäßigkeit der Bewegung an sich nicht aufgehoben; vielmehr setzt der Begriff der τυχη diese wesentlich voraus. Der Zweck ist als solcher immer zugleich ein Gut, das durch die Bewegung erreicht werden soll; die Ratio boni läßt sich vom Zweckbegriffe nicht trennen.

10. Gilt dieses vom Zwecke im Allgemeinen, so schließen sich aber daran noch folgende weitere besondere Bestimmungen an:

a) Wenn wir den Zweckbegriff auf jene Bewegung anwenden, die wir als Generation zu bezeichnen haben, so fällt hier offenbar der Zweck dieser Bewegung mit der Form zusammen, d. h. die Form ist wie der Terminus, so auch der Zweck der Generation. Denn die Verwirklichung der Form in

der Materie ist ja das Ziel, welches die Generation intendirt. Demnach ist die Form, wie das Princip der Bestimmtheit und Wirklichkeit, so auch der immanente Zweck der Substanz, welche aus Materie und Form besteht.

b) Hienach gestaltet sich, von diesem Standpunkte aus betrachtet, das Verhältniß zwischen Materie und Form in einer solchen Substanz dahin, daß die Materie das Irrationale in derselben ist, während die Form als dasjenige erscheint, was, weil in ihm die Zweckmäßigkeit des Dinges begründet ist, die Vernunft anspricht, und dem Begriffe als Object sich unterbreitet. Die Materie ist daher die ἀνάγκη, die blinde Nothwendigkeit; die Form dagegen als Zweck ist das Vernünftige in dem Dinge (λόγος).

c) Wie aber die Zweckursache bei der Generation mit der Form zusammenfällt, so können möglicherweise auch die bewegende und die Zweckursache in Eins zusammenfallen. Dies findet dann statt, wenn die bewegende Ursache nicht physisch, sondern nur als Gegenstand des Verlangens bewegt. Denn hier ist unstreitig die bewegende Ursache zugleich das Ziel, auf welches die aus dem Verlangen nach ihr hervorgehende Bewegung hingerichtet ist. Das κινητικόν und das οὗ ἕνεκα sind daher hier Eins und dasselbe.

b) Cosmologie.

§. 47.

1. Wenn es sich um die cosmologische Doctrin des Aristoteles handelt, so ist es vor Allem die Ewigkeit der Welt, welche er auf der Grundlage jener metaphysischen Principien zu beweisen sucht. Folgendes ist der Gang seiner Beweisführung:

a) Die Materie kann nicht entstanden sein. Die Materie ist nämlich, wie wir wissen, die aller Entstehung, allem Werden vorausgesetzte Unterlage. Sie ist die Potenzialität alles Wirklichen, und was entsteht, kann nur aus ihr entstehen. Wäre daher die Materie selbst entstanden, so würde, damit sie hätte entstehen können, wieder eine Materie als Unterlage oder als Potenzialität erforderlich sein, aus welcher sie entstanden wäre; d. h. die Materie hätte da sein müssen, bevor sie geworden wäre. Das ist aber ein Widerspruch. Die Materie muß also nothwendig als unentstanden, als ewig gedacht werden.

b) Nun kann aber die Materie, wie wir gleichfalls wissen, nie ohne Form sein. Ist also das eine Princip, die Materie, ewig, so muß es auch die Form sein. Es kann daher nicht angenommen werden, daß die Materie ursprünglich form- und gestaltlos gewesen, und daß sie erst nachträglich zur gegenwärtigen Form und Gestalt ausgebildet worden sei, wie Plato annimmt, sondern es ist vielmehr anzunehmen, daß die Gesammtheit der Weltdinge nach Materie und Form zugleich unentstanden, also die Welt, als solche genommen, ewig sei.

c) Das Gleiche ergibt sich, wenn wir reflectiren auf die Bewegung. Die Bewegung muß nämlich gleichfalls ewig sein. Denn:

α) Hätte die Bewegung je angefangen, so wäre vor diesem Anfange blos die **Möglichkeit** der Bewegung vorhanden gewesen. Damit daher die Bewegung beginnen konnte, hätte diese Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeführt werden müssen. Dies hätte aber nur durch eine Bewegung geschehen können. Daher hätte die Bewegung schon da sein müssen, bevor sie begann: was widersprechend ist.

β) Außerdem ist, wie bewiesen worden, die Zeit ohne Anfang. Nun ist aber die Zeit mit der Bewegung untrennbar verbunden, weil sie ja nur das Maß der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später ist. Folglich muß, wenn die Zeit ewig ist, auch die Bewegung ewig sein.

Ist aber die **Bewegung anfangslos** und **ewig**, so muß es auch das **Bewegte** sein, und da dieses Bewegte die Welt ist, so muß auch die **Welt** diese Anfangslosigkeit und Ewigkeit der Bewegung theilen[1]).

2. So ist also die Welt ewig a parte ante. Aber eben weil sie dieses ist, ist sie auch ewig a parte post, d. h. sie ist unvergänglich. Denn die Zeit ist, wie ohne Anfang, so auch ohne Ende; folglich muß auch die Bewegung, wodurch die Zeit bedingt ist, und mit ihr das Bewegte — die Welt — ohne Ende sein. Wie die Welt ingenerabel ist, so ist sie auch incorruptibel. Generation und Corruption können nur innerhalb der Welt stattfinden. Und auch da ist die Generation und Corruption nur auf die Individuen beschränkt, und dehnt sich nicht auf die Gattungen und Arten als solche aus. Nur die Individuen entstehen und vergehen, die Arten und Gattungen sind ewig. In Bezug auf die Individuen ist aber der Kreislauf des Werdens und Vergehens gleichfalls ohne Anfang und Ende.

3. Eine weitere Eigenschaft, welche Aristoteles der Welt beilegt, ist die **Einheit**. Es existirt nur diese Eine Welt, die thatsächlich vor unseren Sinnen steht. Die Materie ist nämlich, wie schon angedeutet, das individuirende Princip, und darum auch das Princip der Vielheit der Dinge nach ihrer Individualität. Existirten daher viele Welten, dann wäre deren Vielheit gleichfalls durch die Materie bedingt. Nun ist aber die Materie nur Eine, denn wäre sie das nicht, dann könnte sie nicht die einheitliche Grundlage alles Werdens und Vergehens bilden. Zudem, gäbe es mehrere Materien, so müßten sie sich unterscheiden; unterscheiden könnten sie sich aber blos durch die Form; folglich wären sie nicht mehr reine Materien; wir hätten keine ὑλη πρωτη mehr, sondern schon Substanzen. Gibt es aber nur Eine ὑλη πρωτη, so kann es auch nicht mehrere Weltindividuen geben; es existirt vielmehr nur die Welt, die vor unsern Sinnen steht; außer dieser gibt es keine anderen Welten, und wer solche annimmt, der fingirt sie blos, ohne einen vernünftigen Grund für deren Existenz angeben zu können.

4. Eine dritte Bestimmung endlich, welche die Welt als Ganzes betrifft, ist deren **Begrenztheit** und **Endlichkeit**. Die Welt kann nicht unbe-

1) Zur Würdigung dieser Beweise vgl. mein „Lehrb. der Phil." (Aufl. 6.), Abth. 2, S. 199 f. Es fehlt eben dem Aristoteles, wie allen seinen Vorgängern, der Schöpfungsbegriff, und dadurch allein wurden sie zu solchen „Beweisen" fortgeführt.

grenzt, nicht unendlich sein. Es ist nämlich ein doppeltes Unendliches zu unterscheiden: das Unendliche der Potenz, und das Unendliche der Wirklichkeit nach. Unendlich der Potenz nach ist dasjenige, was in's Endlose vermehrbar oder vergrößerungsfähig ist; unendlich der Wirklichkeit nach dagegen ist dasjenige, was so groß ist, daß es alle Vermehrbarkeit und Vergrößerungsfähigkeit ausschließt. Nun ist es klar, daß die Welt nicht der Wirklichkeit nach unendlich sein könne, denn so groß wir uns auch deren Ausdehnung denken mögen: sie kann möglicherweise doch immer noch größer sein. Die Welt kann somit nur der Potenz nach unendlich sein. Aber das Unendliche der Potenz nach ist eben deshalb, weil es dieses ist, nie wirklich unendlich; vielmehr ist es der Wirklichkeit nach immer endlich, begrenzt, so weit auch seine Ausdehnung sich erstrecken möge. Mithin kann auch die Welt, als wirkliche Welt gefaßt, nur endlich, begrenzt sein.

5. So viel über die Welt, als Ganzes genommen. Im Besonderen unterscheidet Aristoteles in Bezug auf die Körper, welche in der Welt sich vorfinden, zwischen einfachen und gemischten Körpern. Als einfache Körper gelten ihm zunächst die vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Das Feuer tendirt von Natur aus nach oben, die Erde nach unten, d. h. nach dem Mittelpunkte der Welt hin; zwischen beiden stehen vermittelnd das Wasser und die Luft. Daher zuerst die Erde, dann das Wasser, über dem Wasser die Luft und über dieser der Feuerkreis. Aus diesen vier einfachen Körpern bestehen wiederum die gemischten oder Naturkörper, und zwar in der Art, daß jeder der letzteren sämmtliche vier einfache Körper, nur in verschiedenen Mischungsverhältnissen in sich schließt. Doch kommt zu den genannten zuletzt noch ein fünfter einfacher Körper — der Aether —, der sich vom Fixsternhimmel bis zum Monde herab erstreckt, und aus welchem die Himmelssphären und Himmelskörper gebildet sind.

6. Den ruhenden und unbewegten Mittelpunkt der Welt bildet die Erde. Ueber dem Feuerkreise, von dem die Erde an ihrer äußersten Grenze umgeben ist, beginnen die Himmelssphären. Die unterste derselben ist die Mondsphäre, dann folgt die Sonnensphäre, über dieser stehen die fünf Planetensphären, und den äußersten Himmelskreis endlich bildet der Fixsternhimmel. Diese Himmelssphären nun bewegen sich in ewigem Kreislaufe um die Erde. Der rascheste Kreislauf ist der des Fixsternhimmels; weiter herab wird der Kreislauf immer langsamer, so wie auch die Zahl der letzteren Kreisungen größer ist, als die Zahl der Kreisungen des Fixsternhimmels.

7. Von den Himmelskörpern und Himmelssphären ist alle Generation und Corruption, alle Ab- und Zunahme, alle Alteration ausgeschlossen. Denn da der Himmel nur aus dem fünften Elemente besteht, sohin in ihm keine Gegensätze vorhanden sind, durch die eine Veränderung ermöglicht wäre, so kann in ihm auch keine Veränderung, von welcher Art sie immer sein möge, statthaben. Was wir Ab- und Zunahme, Alteration, Generation und Corruption nennen, ist ausschließlich auf die sublunarische Region, auf unsere Erde beschränkt. Doch greifen alle Bewegungen im Weltall in so fern ineinander,

als einerseits die Bewegung jedes untergeordneten Himmelskreises immer durch die des übergeordneten mitbedingt ist, und als andererseits alle Generation, Corruption, Alteration, Ab- und Zunahme in der sublunarischen Region unter dem mitbedingenden und mitbestimmenden Einflusse der Himmelssphären und ihrer Bewegung steht.

8. Die sublunarische Region ist das Gebiet der Natur. Die Natur wirkt bei allen Veränderungen, die in ihrem Schoße vor sich gehen, nicht zwecklos, sondern sie ist vielmehr immer und überall nach bestimmten Zwecken thätig, und sucht und beabsichtigt allenthalben das Beste. Es findet sich ferner in ihr eine continuirliche Aufstufung der Wesen. Auf unterster Stufe stehen die unorganischen, leblosen Körper; dann folgen die organischen Wesen mit blos vegetativem Leben (Pflanzen); an diese schließen sich die organischen Wesen mit animalischem Leben an (Thiere); und an der Spitze der Stufenleiter endlich steht der Mensch, welcher vor allen übrigen Wesen mit Vernunft begabt ist und dadurch am Göttlichen Theil nimmt.

c) Theologie.

§. 48.

1. In der aristotelischen Theologie sind es vor Allem die Beweise des Aristoteles für das Dasein Gottes, welche unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen müssen. Aristoteles beweist das Dasein Gottes in folgender Weise:

a) Es ist gezeigt worden, daß die Bewegung eine ewige sei. Jede Bewegung setzt aber eine bewegende Ursache voraus. Ist diese wiederum bewegt, so recurrirt die nämliche Voraussetzung, und so fort. Man kann aber in der Reihe der bewegenden Ursachen nicht in's Unendliche gehen, weil das Unendliche gar nicht durchschritten werden kann, und weil alles Wirkliche stets endlich ist. Es muß daher nothwendig ein erster Beweger vorausgesetzt werden, der nicht mehr (von einem Anderen) bewegt ist, und von dem in letzter Instanz alle Bewegung ausgeht. Dieser erste unbewegte Beweger (πρωτον κινουν ἀκινητον) ist Gott.

b) Ferner ist die Actualität der Natur nach früher, als die Potenzialität. Denn das Potenzielle setzt als solches eine Ursache voraus, welche es zur Wirklichkeit bringt, und diese Ursache muß eine wirkliche sein, weil sie sonst nicht hervorbringend sich verhalten könnte. Potenzialität im Allgemeinen ist somit ohne vorausgehende Actualität nicht denkbar. Da nun die Materie ewig ist, die Materie aber sich als Potenzialität zu den wirklichen Dingen verhält, so muß auch eine ewige Actualität, eine ewige Entelechie angenommen werden, welche als solche das natürliche Prius der Materie als der Potenzialität ist, und die wir Gott nennen.

2. Dieses vorausgesetzt, ergeben sich nun die Eigenschaften Gottes. Berücksichtigen wir zuerst die Bestimmungen, welche das Sein Gottes betreffen, so spricht sich Aristoteles folgendermaßen darüber aus:

a) Gott ist reine Actualität, reine Entelechie. Er schließt die Zusammensetzung aus Materie und Form unbedingt aus. Denn wäre das göttliche Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt, dann wäre es geworden, und werden hätte es nur können durch eine höhere Ursache, welche die Materie zur Form hinbewegt hätte. Gott wäre daher nicht mehr der erste Beweger. Gott ist somit reine Form, reine Quiddität, reine Ἐνεργεια.

b) Gott ist ferner zu denken als absolut einfaches Sein, das alle Zusammensetzung aus Theilen wesentlich ausschließt. Denn wäre Gottes Wesen zusammengesetzt, dann hätte es eine Größe. Diese Größe müßte dann entweder unendlich oder endlich sein. Unendlich kann sie nicht sein, weil eine (der Wirklichkeit nach) unendliche Größe überhaupt nicht möglich ist. Endlich kann sie aber wiederum nicht sein, weil dann auch die Kraft Gottes eine endliche wäre, und er daher nicht in unendlicher Zeit, d. i. ewig die Welt bewegen könnte. Folglich schließt das göttliche Sein alle Vielheit, alle Theile aus; es ist absolut einfach, und eben deshalb auch unveränderlich.

c) Gott kann endlich nur Einer sein. Denn das Princip der Vielheit ist, wie bekannt, die Materie, insofern sie der Grund der Individualität der Dinge inner Einer Art ist. Von Gott ist aber alle Materie ausgeschlossen. Folglich kann von einer Vielheit von Göttern nicht die Rede sein. Ebenso ist Gott Nichts entgegengesetzt. Denn ein Gegensatz kann, wie wir bereits wissen, zwischen zwei Wesen nur unter der Bedingung stattfinden, daß sie eine gemeinsame Materie haben, innerhalb welcher die entgegengesetzten Formen sich befinden. Nähme man daher an, daß Gott Etwas entgegengesetzt sei, so müßte man in Gott wieder eine Materie setzen, was unzulässig ist.

3. Reflectirt man dagegen auf die Thätigkeit Gottes, so ist vor Allem das Princip festzustellen, daß Gott als absolute Actualität auch absolutes Leben sei. Als absolutes Leben genügt sich Gott selbst, und ist durch sich selbst und in sich selbst glückselig. Er bedarf zu seiner Seligkeit keiner äußeren Güter; er ist selbst das höchste Gut und daher durch sich allein glückselig. Darüber ist Aristoteles mit sich vollkommen im Reinen. Ὁ Θεος, sagt er (Pol. l. 7, c. 1.) εὐδαιμων μεν ἐστι και μακαριος δἰ οὐδεν δε των ἐξωτερικων ἀγαθων, ἀλλα δι᾽ ἑαυτον αὐτος. Die Frage ist nur, wie denn das absolute Leben Gottes, in welchem er sich selbst genügt, in näherer Bestimmung aufzufassen sei.

4. Diese Frage beantwortet Aristoteles in folgender Weise:

a) Das Leben Gottes ist nicht ein aktives. Eine Willensthätigkeit darf in ihm nicht angenommen werden. Denn die Willensthätigkeit vollzieht sich im Streben nach einem Gute, das man zu besitzen wünscht, um in diesem Besitze glücklich zu sein. Würde man also eine Willensthätigkeit in Gott annehmen, dann würde man damit behaupten, daß Gott äußerer Güter bedürfe zu seiner Glückseligkeit, weil er sie nur zu diesem Zwecke wollend anstreben könnte. Das hieße aber wiederum nichts anderes, als leugnen, daß Gott zu seiner Seligkeit sich allein genüge. Also ein πραττειν läßt sich Gott nicht zuschreiben. Gottes Leben ist vielmehr zu denken als ein contempla-

tives und nur als ein contemplatives. Gott lebt in der Contemplation und nur in der Contemplation. Gott ist Vernunft (νους) und nur Vernunft.

b) Handelt es sich aber um das Objekt dieser göttlichen Contemplation, so ist darüber folgendes festzuhalten:

α) Gottes Erkenntniß geht nicht auf Außergöttliches. Denn das Erkannte ist in so fern vornehmer als das Erkennen, als letzteres vom ersteren abhängig ist. Würde also Gott Außergöttliches erkennen, so wäre er von demselben abhängig, und es gäbe Etwas, was vornehmer ist, als Gott. Das ist unzulässig. Dazu kommt noch, daß es in Bezug auf Manches besser ist, es nicht zu erkennen, als es zu erkennen, in so fern es nämlich zu niedrig steht, um der Erkenntniß würdig zu sein.

β) Daraus folgt, daß das Objekt der göttlichen Erkenntniß nur Gott selbst sein könne. Würdig der göttlichen Erkenntniß ist nur Gott selbst, und deshalb geht auch seine Erkenntniß nur auf sein eigenes Sein. Während daher wir Menschen nur glücklich sein können dadurch, daß wir Anderes erkennen, ist Gott glücklich einzig in der Erkenntniß seiner selbst. Darin also, in der Schauung seines eigenen Wesens besteht jene Contemplation, welche sein absolutes immanentes Leben ausmacht.

γ) Doch ist diese Selbsterkenntniß Gottes nicht der gleichen Art, wie unsere Selbsterkenntniß. In uns sind das Sein und die Erkenntniß dieses Seins verschieden. In Gott dagegen sind das Erkennen und das Erkannte absolut ein und dasselbe. Seine Selbsterkenntniß ist nicht blos einfach νοησις, sondern sie ist νοησις νοησεως — absolute Einheit des Denkens und des Gedachten[1]).

c) Lebt nun aber Gott ein blos contemplatives Leben in der Erkenntniß seiner selbst, dann kann ihm, wie kein πραττεν, so auch kein ποιειν zugeschrieben werden, d. h. Gott verhält sich nicht als Weltkünstler, der die Welt als wirkende Ursache durch eine causative Thätigkeit geordnet und zu der ihr eigenthümlichen Gestaltung gebracht hätte. Gott verhält sich allerdings zur Welt

1) Manche Erklärer der aristotelischen Doktrin sind der Ansicht, Aristoteles habe damit, daß er Gott die Erkenntniß außergöttlicher Dinge absprach, nur sagen wollen, daß Gott diese Dinge nicht in derselben Weise erkenne, wie wir, so nämlich, daß er deren Erkenntniß erst aus ihnen selbst gewinnen müßte. Er erkenne sie aber doch, und zwar erkenne er sie durch sich selbst, durch seine eigene Wesenheit. Daß dieses der richtige Gedanke sei, darüber besteht ja kein Zweifel; aber ein thatsächlicher Anhaltspunkt für diese Erklärung findet sich bei Aristoteles nicht. Daß Gott durch sich selbst das Außergöttliche erkenne, das sagt Aristoteles nicht blos nicht ausdrücklich, sondern es findet sich in seinen Schriften auch gar keine diesbezügliche Andeutung, weder in direkter, noch in indirekter Weise. Es hätte diese Auffassung den Aristoteles auch ohne weiteres zur Annahme von Ideen der Dinge in dem göttlichen Verstande führen müssen, während er doch thatsächlich von solchen Ideen gar nichts weiß, und deren nie und nirgends Erwähnung thut. Wir wollten obige mildere Auslegung hier nicht unerwähnt lassen, müssen aber, da wir es als Geschichtschreiber nur mit dem zu thun haben, was Aristoteles ausdrücklich gelehrt hat, davon absehen.

als bewegende Ursache; aber die Bewegung, die von ihm ausgeht, ist nicht eine physische, wie sie eine wirkende Ursache hervorbringt, sondern Gott bewegt die Dinge nur in so fern, als er Gegenstand ihres Verlangens ist. Gott als die Urform ist nämlich zugleich der höchste Zweck aller weltlichen Dinge; folglich ist er auch der Gegenstand ihres Verlangens, und als solcher bewegt er sie. Weil Gott als höchster Zweck, als Gegenstand des Verlangens über allen Dingen steht, darum bewegen sich die Dinge zu ihm hin, d. h. sie suchen durch Bewegung zur Theilnahme an dessen Vollkommenheit zu gelangen. Und je nach ihrer Natur und nach der Stellung, welche die Dinge in der Welt einnehmen, streben sie dieses Ziel in verschiedener Weise an: daher die Verschiedenheit der Bewegungen in der Welt. So gleicht Gott in seinem Verhältnisse zur Welt dem Heerführer; denn wie die Ordnung im Heere in letzter Instanz in diesem centrirt, so centrirt auch die Ordnung der Welt zuhöchst in Gott als in dem höchsten Ziele aller Wesen[1]).

5. Als erster Beweger bewegt Gott nothwendig und ewig. Deshalb muß auch die Bewegung, die von Gott ausgeht, eine nothwendige und eine ewig continuirliche sein. Ebenso muß sie aber auch eine einheitliche sein, weil auf

---

1) In neuerer Zeit sucht man auch hier den Aristoteles in meliorem partem zu interpretiren. Man sagt, Aristoteles betrachte Gott nicht blos als die Final-, sondern auch als die wirkende Ursache der Welt. Und daraus schließt man dann weiter, daß Aristoteles die Entstehung der Welt auf eine Schöpfung aus Nichts von Seite Gottes zurückführe, weil er nur unter dieser Voraussetzung Gott als die wirkende Ursache der Welt denken könne. Zu diesem Zwecke sucht man aus den Werken des Aristoteles einzelne Aeußerungen zusammen, aus welchen man entweder direkt oder indirekt erschließen zu können glaubt, daß Aristoteles den Begriff der Creation gehabt, und ihn nur darum nicht weiter ausgeführt habe, weil ihm die Sache zu schwierig erschienen sei. Aber mit dieser Interpretationsweise thut man doch wahrlich des Guten zu viel. Aristoteles sagt ja ausdrücklich, daß Gott nur als Gegenstand des Verlangens bewege, und daß ihm kein ποιειν zuzuschreiben sei. Das ließe sich unmöglich erklären, wenn er Gott doch zugleich als wirkende Ursache der Welt anerkannt hätte. Und was die Schöpfung aus Nichts betrifft, so findet sich von dem Begriffe dieser Schöpfung bei Aristoteles auch nicht eine Spur. War Aristoteles wirklich der Ansicht, daß die Welt nach Materie und Form von Gott aus Nichts geschaffen sei, dann müßte es doch ganz unbegreiflich erscheinen, daß er sich darüber gar nie und gar nirgends ausdrücklich erklärt, daß er den Begriff dieser Schöpfung nirgends näher erläutert, was doch wahrlich nothwendig genug gewesen wäre für das Verständniß seiner gesammten Weltanschauung; daß er keinen Beweis für diese seine Ansicht führt, auch nicht im 12. Buche der Metaphysik, wo er doch ex professo von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt handelt. Die Schwierigkeit der Schöpfungsfrage hätte ihn von weiterem Eingehen in selbe abgehalten, sagt man. Aber ein so scharfsinniger Geist, wie Aristoteles, der die schwierigsten Probleme nicht scheute, wäre sicher auch vor der näheren Untersuchung der Schöpfungsfrage nicht zurückgeschreckt, wenn er eine Ahnung von dem Schöpfungsbegriffe gehabt hätte. Man soll in ein System nichts hineininterpretiren, was nicht in demselben liegt; man leistet damit der Wahrheit keinen Dienst. Aristoteles kannte einen ersten Beweger, aber keinen Deus Creator, und darum spricht er auch von keinem vorsehenden Walten Gottes über die Wesen der Welt.

der Einheit der obersten Bewegung, welche von Gott ausgeht, die Einheit der Welt und der Weltordnung beruht. Deshalb kann jene Bewegung nur eine Lokalbewegung sein, denn nur eine solche kann möglicherweise ewig continuirlich und einheitlich sein. Aber auch nicht jede Lokalbewegung kann möglicherweise diese Eigenschaften haben, sondern nur jene, welche entweder geradlienig in's Unendliche fortgeht, oder aber die Kreisbewegung. Die erstere kann jedoch nicht stattfinden, weil sie einen unendlichen Raum voraussetzen würde, den es nicht gibt. Es bleibt somit nur die Kreisbewegung übrig. Daher kann die Bewegung, welche unmittelbar von Gott ausgeht, nur die Kreisbewegung sein. Und diese ist die Kreisbewegung des Fixsternhimmels, durch welche dann successiv wieder die Kreisbewegungen der unteren Himmelssphären bedingt sind.

6. Daraus folgt nun aber wiederum, daß Gott als erster Beweger nicht in der Welt, sondern über der Welt sein müsse, und zwar über dem äußersten Umkreise der letzteren, welchen der Fixsternhimmel bildet. Dort ist der Sitz Gottes als des ersten Bewegers. In der That, je schneller etwas bewegt wird, um so näher muß es dem ersten Beweger stehen. Die Bewegung des Fixsternhimmels ist aber die schnellste; folglich muß der Fixsternhimmel Gott am nächsten sein, und da dieser die äußerste Grenze der Welt bildet, so muß Gott über dieser äußersten Grenze sich befinden. Und wiederum geht nur die Bewegung des Fixsternhimmels unmittelbar von Gott aus. Von den unteren Himmelssphären hat wiederum jede ihren eigenen Beweger, der in ganz gleicher Weise, wie der erste Beweger, d. h. als reine Entelechie, als Νους, u. s. w. zu denken ist. Warum er auch solche untergeordnete Beweger annehme, und wie sie sich zum ersten Beweger des Näheren verhalten, darüber gibt Aristoteles keinen weiteren Aufschluß.

6. Die aristotelische Psychologie.

§. 49.

1. In seiner Schrift περι ψυχης, widerlegt Aristoteles, wie es überall seine Art ist, vorerst die verschiedenen Ansichten, welche die früheren Philosophen über das Wesen der Seele aufgestellt hatten. Er widerlegt

a) die Ansicht, daß die Seele blos die Harmonie des Körpers sei, und zwar vorzugsweise damit, daß ja die Seele in dieser Voraussetzung nicht das bewegende Princip des Leibes sein könnte. Er widerlegt

b) die Ansicht, daß die Seele aus einem der Natur-Elemente oder aus den vier Elementen zugleich bestehe, und zwar vorzugsweise damit, daß ja in der gedachten Voraussetzung der Seele auch nur solche Affectionen zukommen könnten, welche der Natur jener Elemente entsprächen, während doch die seelischen Thätigkeiten und Affectionen ganz anderer Natur sind. Er widerlegt endlich

c) Die platonische Ansicht, nach welcher das Sichselbstbewegen das Wesen der Seele ausmachen soll, und zwar vorzugsweise damit, daß die Seele unter der gedachten Voraussetzung ein räumliches, also körperliches Wesen sein, und den Körper nach Belieben zu verlassen im Stande sein müßte.

2. Dieses vorausgesetzt geht dann Aristoteles zur positiven Formulirung des Begriffes der Seele über. Er geht dabei von dem allgemeinen Princip aus, daß jedes specifisch bestimmte Wesen aus Materie und Form bestehe. Demnach gilt ihm auch bei den lebenden Wesen das Lebensprincip oder die Seele als Form, der Körper dagegen verhält sich zu derselben als Materie. Die Form ist aber Entelechie, und zwar nicht zweite, sondern erste Entelechie. Als Form ist daher die Seele auch die erste Entelechie des Leibes. Doch verhält sich nicht jedweder Körper als Materie zur Seele, sondern nur ein physischer Körper; und auch unter den physischen Körpern nur derjenige, welcher möglicherweise Träger des Lebens sein kann. Und das ist nur der organische Körper, weil der unorganische als solcher das Leben ausschließt. Mithin muß die Seele endgiltig in folgender Weise definirt werden: Sie ist die erste Entelechie jenes physischen Körpers, welcher möglicherweise Träger des Lebens sein kann, oder kurz: Sie ist die erste Entelechie eines physisch-organischen Körpers, (ἐντελεχεια πρωτη σωματος φυσικου ζωην ἐχοντος δυναμει, oder ἐντελεχεια πρωτη σωματος φυσικου ὀργανικου. De anima l. 2, c. 1, 11. l. 2, c. 1, 13).

3. Ist aber die Seele die Form oder die erste Entelechie eines physisch-organischen Körpers, so folgt daraus von selbst, daß sie zu letzterem auch als Zweck und als bewegendes Princip sich verhält. Als Zweck: — weil bei den Einzelwesen, wie schon gezeigt worden, die Form stets zugleich das οὗ ἑνεκα derselben ist; als bewegendes Princip: — weil, wie gleichfalls gezeigt worden, die erste Entelechie überall das Princip der Energie oder der Thätigkeit des bezüglichen Einzelwesens ist, folglich auch bei einem lebenden Wesen die Lebensthätigkeit nur durch die erste Entelechie, d. i. durch die Seele bedingt und beursacht sein kann. Insofern nun die Seele einerseits der Zweck, andererseits das bewegende Princip des Leibes ist, erscheint der letztere als das Organ der Seele, und beruht darauf die durchgreifende Zweckmäßigkeit der leiblichen Organisation.

4. Gilt dieses von der Seele im Allgemeinen, so müssen nun aber verschiedene Arten von Seelen unterschieden werden, je nach der verschiedenen Art der organisch lebenden, beseelten Wesen. Auf unterster Stufe steht die Pflanzenseele, deren Thätigkeiten blos vegetativer Natur sind. Auf diese folgt die Thierseele. Diese ist allerdings zunächst das Princip der animalischen Lebensfunctionen der Thiere; aber wie schon im Allgemeinen das Höhere immer das Niedere der Potenz nach in sich schließt, so schließt auch die Thierseele die vegetative Seele der Potenz nach in sich, und ist daher im Thiere zugleich das Princip der vegetativen oder organischen Lebensfunctionen. Endlich folgt die Menschenseele, mit welcher wir hier zunächst und zumeist uns zu beschäftigen haben.

5. Fünf Hauptvermögen sind es, welche Aristoteles der menschlichen Seele zutheilt: die vegetative Kraft (το θρεπτικον), wodurch das organisch-leibliche Leben bedingt ist; das Begehrungsvermögen (το

ὀρεκτικον), welches im Streben nach dem Guten und Angenehmen, und in dem Widerstreben gegen das Unangenehme (διωξις και φυγη) sich bethätigt; das sinnliche Empfindungsvermögen (το αἰσθητικον) vermöge dessen wir die sinnlich wahrnehmbaren Objecte zur vorstellenden Erkenntniß bringen; die Bewegungskraft (το κινητικον), vermöge dessen wir im Stande sind, den Körper und dessen Glieder zu bewegen und für die äußere Thätigkeit zu gebrauchen; und endlich die Vernunft (το διανοητικον).

6. Die vier erstgenannten Vermögen kommen auch dem Thiere zu; die Vernunft dagegen ist das unterscheidende Merkmal zwischen Mensch und Thier. Die vegetative Kraft ist dem Einflusse der Vernunft entzogen. Das Begehrungsvermögen dagegen nimmt an der Vernunft insofern Theil, als seine Strebungen mit den Forderungen der Vernunft in Einklang gebracht werden können und sollen. Es theilt sich in zwei Theile, in die Concupiscibilität (το ἐπιθυμητικον) und in die Irascibilität (το θυμητικον), je nachdem es entweder einfach das Gute anstrebt, oder gegen die Hindernisse, die der Erreichung des Guten im Wege stehen, sich auflehnt. Die äußere Bewegung ist durch die Bewegungskraft der Seele bedingt, wird aber durch die leiblichen Organe, in welchen die Bewegungskraft der Seele ihren Sitz hat, ausgeführt. Sie steht im Menschen gleichfalls unter dem leitenden Einflusse der Vernunft.

7. Was ferner das sinnliche Empfindungsvermögen, das αἰσθητικον betrifft, so sind in demselben wiederum zu unterscheiden die einfache αἰσθησις (Wahrnehmungsvermögen), die Einbildungskraft (φαντασια) und das Gedächtniß nebst der Erinnerungskraft (μνησις και ἀναμνησις).

a) Zur sinnlichen Wahrnehmung (αἰσθησις) ist ein sinnlich wahrnehmbares Object vorausgesetzt, welches auf den Sinn wirkt. Der Sinn verhält sich dieser Einwirkung gegenüber passiv. Durch die Einwirkung des Objectes auf den Sinn entsteht in dem letzteren ein sinnliches Erkenntnißbild (εἰδος αἰσθητον) von dem Gegenstande, welches dessen sinnliche Form ohne die Materie repräsentirt, und durch dieses erkennt der Sinn den Gegenstand. Jeder Sinn hat seine eigenthümlichen Objecte, die er zur Erkenntniß vermittelt; manche der letzteren fallen jedoch auch unter mehrere Sinne. Der Gefühlssinn ist allen andern Sinnen vorausgesetzt, und ist im Menschen weit vollkommener ausgebildet als im Thiere. Allen äußeren Sinnen liegt ein innerer, ein Gemeinsinn zu Grunde, in welchem sie sämmtlich zusammenlaufen. Jeder Sinn urtheilt über das ihm entsprechende Object allein, der Gemeinsinn dagegen unterscheidet zwischen den Objecten der besonderen Sinne und urtheilt darüber.

b) Vermöge der Einbildungskraft ist der Mensch im Stande, die εἰδη αἰσθητα der sinnlichen Objecte auch ohne unmittelbare Gegenwart der letzteren festzuhalten und zu produciren. Die Thätigkeit der Einbildungskraft ist insofern auch zur Vernunfterkenntniß erforderlich, als wir das Intelligible immer nur unter einem sinnlichen Bilde festhalten können, welches sinnliche Bild (φαντασμα) von der Einbildungskraft dargeboten werden muß.

c) Das Gedächtniß (μνησις) endlich bewahrt die sinnlichen Formen gleichsam wie das Wachs das ihm eingedrückte Siegel in sich auf, und bedingt so die Wiedererinnerung an einen schon früher vorgestellten Gegenstand. Die Wiedererinnerung kann aber entweder eine unwillkürliche sein, wie solche auch beim Thiere hervortritt, oder aber eine willkürliche, vermöge deren die Vorstellungen mit Absicht in's Bewußt-

sein zurückgerufen werden. Letztere ist die *Erinnerungskraft* (ἀναμνησις) und kommt nur dem Menschen zu. Aufbewahrt können im Gedächtnisse zunächst nur die sinnlichen Formen werden; da aber das Intelligible, wie schon gesagt, gleichfalls immer nur unter einem sinnlichen Bilde gedacht wird, so kann unter diesem Bilde auch der intelligible Gedanke im Gedächtnisse hinterlegt werden.

8. Der *Verstand* (νους) setzt zum Zwecke seiner Bethätigung die sinnliche Vorstellung voraus, und seine Function besteht darin, daß er die in der Vorstellung gegebenen sinnlichen Gegenstände ihrer materiellen Hülle entkleidet, und die in denselben verwirklichten, an sich intelligibeln Wesenheiten erfaßt. Durch diese Function entsteht daher in dem Verstande eine *intelligible Erkenntnißform* (εἰδος νοητον) des Gegenstandes, in welcher der letztere sich nach seinem *intelligibeln Sein* darstellt, und dadurch erkennt der Verstand den Gegenstand, und zwar nach seinem *innern Wesen*. Daraus ist nun aber schon ersichtlich, daß der Verstand nicht rein passiv sich verhält, wie der Sinn, sondern daß vielmehr ein *thätiges* und ein *leidendes* (receptives) Verhalten desselben unterschieden werden müsse. Und daraus ergibt sich die Nothwendigkeit der Unterscheidung zwischen *thätigem* und *leidendem* Verstande.

a) Der *thätige* Verstand (νους ποιητικος) macht die sinnlichen Gegenstände, die an sich blos der Möglichkeit nach intelligibel sind, der *Wirklichkeit* nach intelligibel, indem er sie durch die *Abstraction* der sinnlichen Hülle entkleidet und dadurch deren intelligibles Sein als solches erkennbar macht. Er verhält sich daher wie ein *Licht*, welches das Intelligible erkennbar macht, in analoger Weise, wie das äußere Licht die sinnlichen Dinge wahrnehmbar macht. Er ist als thätiger Verstand wesentlich Energie ohne alle Potenzialität; seine Thätigkeit ist eine continuirliche.

b) Der *leidende* Verstand (νους παθητικος) dagegen nimmt die intelligibeln Formen, welche durch den thätigen Verstand abstrahirt sind, auf, und erkennt durch diese das intelligible Sein der sinnlichen Objecte. Der leidende Verstand wird also durch den thätigen gewissermaßen in Act gesetzt und verhält sich deshalb zum letzteren wie die Potenzialität zur Actualität. Er ist sozusagen der *Ort* der intelligibeln Formen, der εἰδη νοητα. Und indem er die intelligible Form des Objectes in sich aufnimmt, wird er im idealen Sinne selbst zu dem, was er erkennt, weil er die Form des erkannten Gegenstandes annimmt, und durch diese actuirt wird.

9. Auf solche Weise also gelangt der Verstand zu den *Begriffen*, und durch diese zur Erkenntniß der *Principien*, welche in den obersten Begriffen involvirt sind. Damit ist dann die Grundlage gegeben, um durch den *Vernunftschluß* zu weitern Erkenntnissen fortschreiten zu können. Und das ist dann Sache der διανοια, der *Vernunft*. Die διανοια ist daher vom νους nur beziehungsweise verschieden. Ein und dieselbe Kraft erweist sich nach der einen Seite hin als Verstand, nach der anderen als Vernunft.

10. Alle übrigen Seelenvermögen außer dem νους sind wesentlich an den leiblichen Organismus gebunden, und ihre Functionen können daher nur durch die leiblichen Organe, in welchen jene ihren Sitz haben, ausgeübt wer-

den. Anders verhält es sich aber mit dem νους. Dieser ist keine an den leiblichen Organismus gebundene Kraft, sondern er ist von demselben frei und bethätigt sich ohne leibliches Organ. Er ist ἀμιγης και χωριστος. Die Beweise, welche Aristoteles für diese Thesis beibringt, sind folgende:

a) „Es ist nicht wohl gesprochen," sagt Aristoteles, „wenn man behauptet, der νους sei vermischt mit dem Leibe; denn da würde er wohl ein irgendwie beschaffener, kalt oder warm sein." (De anim. l. 3, c. 5, 6.) Das heißt: Wäre der Verstand gleichwie der Sinn, in seiner Thätigkeit an ein leibliches Organ gebunden, so könnte er, wie dieser, nur sinnliche Qualitäten, und zwar nur ganz bestimmte sinnliche Qualitäten, mit Ausschluß anderer, erkennen. Das findet aber thatsächlich nicht statt; denn einerseits haben die Begriffe des Verstandes Uebersinnliches zum Inhalt, und andererseits ist der Verstand von Natur aus fähig, alle Dinge zu erkennen, mögen sie unter was immer für sinnlichen Qualitäten auftreten.

b) Der Sinn erfährt durch die Einwirkung von Objecten, die in hohem Grade sensibel sind, eine Umwandlung, die eine Schwächung involvirt. Ein sehr starker Schall macht das Gehör unfähig, einen leisen Ton zu vernehmen; ein sehr intensives Licht, ein sehr eindringlicher Geruch setzen uns, für die nächste Zeit wenigstens, außer Stand, irgend etwas zu sehen oder zu riechen, ja die Sinne können in Folge eines solchen starken Sinneneindruckes für immer geschwächt oder zerstört werden. Der Grund hievon liegt darin, daß die Empfindung an ein leibliches Organ gebunden ist, welches durch jenen Eindruck geschwächt oder corrumpirt wird. Bei dem Verstande dagegen findet das gerade Gegentheil statt; wenn er ein sehr intelligibles Object erkannt hat, so erkennt er das minder Intelligible nicht minder gut, sondern sogar besser. Daraus muß offenbar geschlossen werden, daß er in seiner Thätigkeit nicht an ein leibliches Organ gebunden sei; denn sonst müßte bei ihm das Nämliche eintreten, wie bei dem Sinne, es könnte nicht das Gegentheil stattfinden.

c) Die seelischen Thätigkeiten endlich, welche an leibliche Organe gebunden sind, schwächen sich ab in dem Maße, als der leibliche Organismus im Laufe der Zeit älter, schwächer und hinfälliger wird. Der Νους dagegen altert nicht und wird nicht schwächer. Wenn Alter und Krankheit einen störenden Einfluß auf das Denken ausüben, so hat dieses seinen Grund darin, daß der Mensch, dem die Vernunft angehört, leidet, und dadurch außer Stande gesetzt ist, eine energische Denkthätigkeit zu vollziehen; der Νους selbst wird von keinem Leiden berührt. Wenn aber dieses, dann kann er in seiner Thätigkeit nicht an ein leibliches Organ gebunden sein; denn sonst müßte auch er leiden und im Laufe der Zeit altern und sich abschwächen, gleichwie der Sinn.

11. Fassen wir nun Alles zusammen, was bisher über die Seelenkräfte ausgeführt worden, so ist das Resultat dieses: Die Seele (ψυχη), in so fern wir sie als vegetativ sensitives Princip fassen und vom Νους absehen, ist vom Leibe untrennbar. Denn sie vermag ohne den Leib gar keine ihrer Lebensfunctionen auszuüben. Nur dem Begriffe, nicht der Wirklichkeit nach ist sie vom Leibe trennbar; sie ist zwar nicht der Leib selbst, aber sie gehört doch nothwendig zum Leibe, ist also σωματος τι. Der Νους dagegen ist mit dem Leibe nicht vermischt; er ist von ihm in so fern getrennt, als ihm eine von den leiblichen Organen abgelöste Thätigkeit zukommt.

12. Aber nun entsteht die Frage: In welchem Verhältnisse steht denn hienach der Νους dem Sein nach zu der vegetativ-sensitiven Seele? Ist er ein eigenes, von der Seele geschiedenes und verschiedenes Wesen, oder ist er

blos eine Kraft der Einen Seele? Hierüber sind die Ansichten der Erklärer der aristotelischen Doctrin weit auseinander gegangen.

a) Die Einen — und das sind die älteren Commentatoren des Aristoteles, denen dann die Araber im Mittelalter folgten — nahmen an, Aristoteles habe den Νους dem Sein nach von der individuellen Seele abgetrennt, und ihn als eigenes Princip gedacht, welches, seinem Sein nach allgemein, den einzelnen Menschen, ohne seine wesenhafte Einheit zu verlieren, sich mittheile und sie dadurch vernünftig mache. Sie schieden sich dann wiederum in zwei Parteien aus, von welchen die Einen behaupteten, Aristoteles habe blos den Νους ποιητικος von der individuellen Seele abgetrennt (Alexander Aphrodisias, Avicenna), die anderen dagegen lehrten, Aristoteles habe sowohl den Νους ποιητικος als auch den Νους παθητικος als ein von der individuellen Seele getrenntes, eigenes Princip betrachtet (Averroes).

b) Frägt man nach den Gründen, auf welche diese Ansicht sich stützt, so erfährt man Folgendes: Aristoteles bezeichne den Νους als etwas Göttliches (θειον τι) oder auch als das Göttlichste (θειοτατον) im Menschen, was keinen Sinn hätte, wenn er eine bloße Kraft der individuellen Seele wäre. Ferner sage Aristoteles ausdrücklich, der Νους sei ein ἑτερον γενος ψυχης, eine eigene Οὐσια. Endlich lehre Aristoteles, daß, wie überhaupt das Höhere stets das Niedere der Potenz nach in sich schließe, so auch die sensitive die vegetative Seele der Potenz nach in sich enthalte. Folgerichtig müßte er nun jenen Grundsatz auch auf den Νους anwenden, und demnach lehren, daß auch der Νους die vegetativ sensitive Seele der Potenz nach in sich schließe. Aber er scheine im Gegentheil gerade den Νους von diesem Gesetze auszunehmen, indem er bemerke: bei dem Νους θεωρετικος verhalte es sich anders (De anim. l. 2, c. 3, 9. 10). Das scheine denn doch darauf hinzuweisen, daß er den Νους dem Sein nach von der Seele abtrenne.

c) Andere dagegen, — und dazu gehört die gesammte christliche Scholastik — wiesen diese Ansicht ab und hielten daran fest, daß Aristoteles den Νους als eine Kraft der individuellen Seele betrachtet und ihn nur in dem Sinne als ἀμιγης και χωριστος bezeichnet habe, als er nicht eine an ein leibliches Organ gebundene Kraft sei. Sie berufen sich zur Begründung dieser ihrer Auffassung darauf, daß Aristoteles von „Theilen" der Seele spreche, und ausdrücklich den Verstand als einen solchen „Theil" der Seele bezeichne, daß er sage, der Νους sei es, durch welchen die Seele denke und weise sei; ferner die Seele ratiocinire durch den Verstand; der Verstand sei in der Seele: was alles ohne Sinn wäre, wenn Aristoteles den Νους als eine von der Seele getrennte, eigene Substanz betrachtet hätte. Zudem lehre Aristoteles durchgehends, daß es in der Objectivität kein allgemeines Sein gebe, daß vielmehr das Allgemeine nur im Einzelnen seine Wirklichkeit habe. Er könne also auch aus diesem Grunde keinen allgemeinen Verstand angenommen haben, der als solcher für sich bestünde, und den Einzelnen sich blos mittheile. Er wäre dadurch mit sich selbst in Widerspruch getreten und zum Platonismus zurückgekehrt.

13. Wir halten es für unzweifelhaft, daß diese letztere Erklärung die richtige sei. An einen allgemeinen, von der Seele getrennten Νους hat Aristoteles nicht gedacht: das stünde im Widerspruch mit seinem gesammten philosophischen Standpunkte; der Νους kann für Aristoteles nur eine Kraft der individuellen Seele sein. Wenn er ihn als etwas „Göttliches" bezeichnet, so hat dies wohl nur den Sinn, daß der Νους im Menschen etwas Gottähnliches sei; sonst könnte er ja nicht zugleich sagen, daß der Νους im Menschen θειοτερον τι sei, als andere Seelenkräfte, ja sogar das θειοτατον. Daß ferner

der Νους ein ἑτερον γενος ψυχης sei, ist wohl jedenfalls nur dahin zu verstehen, daß die vernünftige Seele nicht auf gleiche Stufe gestellt werden dürfe mit der vegetativen und sensitiven Seele in der Pflanze und im Thiere. Und was endlich die Bemerkung betrifft, daß nach Aristoteles die vegetativ sensitive Seele nicht der Potenz nach im Νους enthalten zu sein scheine, so ist dieser Schein doch zu unbestimmt, als daß man daraus einen Schluß von so großer Tragweite, wie die Trennung des Νους von der Seele es ist, ziehen könnte.

14. Verhält es sich aber also, ist der Νους nur eine Kraft, aber eine überorganische Kraft der Seele, dann hat man hierin die Prämisse zu folgendem Schlusse: Besitzt die Seele eine überorganische Kraft und Thätigkeit, dann muß sie auch selbst ein überorganisches, d. h. unkörperliches Wesen sein. Denn eine Kraft und Thätigkeit ist nicht möglich ohne eine Substanz, der sie inhärirt, und diese Substanz muß der gleichen Natur sein, wie die Kraft und Thätigkeit, die ihr inhärirt, da sie sonst unmöglich das Princip der letzteren sein könnte. Es folgt also, daß die menschliche Seele als ein unkörperliches, immaterielles und einfaches Wesen gedacht werden müsse. Sonderbarer Weise hat aber Aristoteles diesen Schluß nirgends ausdrücklich formulirt. Er begnügt sich damit, den Νους als ἀμιγης και χωριστος zu proklamiren; aber den eben angeführten, so nahe liegenden Schluß aus dieser Prämisse formell zu ziehen, unterläßt er. Daher finden wir bei ihm nirgends die Immateriellität und Einfachheit der Menschenseele ausdrücklich betont und hervorgehoben. Das ist ein empfindlicher Mangel in der aristotelischen Psychologie, und darin liegt wohl auch einer der Gründe, warum manche Commentatoren des Aristoteles auf jene sonderbare Ansicht über das Verhältniß zwischen Νους und ψυχη gekommen sind, wie sie oben aufgeführt worden ist.

15. Es schließt sich nun weiter die Frage um den Ursprung der Seele an. Hierüber lehrt Aristoteles Folgendes: Die vegetativ-sensitive Seele entsteht durch die Zeugung. In der Zeugung gibt das männliche Princip das κινητικον, das weibliche dagegen die Materie. Daher stammt der Leib vom weiblichen, die Seele dagegen vom männlichen Princip, in dem Sinne nämlich, daß der männliche Same den weiblichen zur Form hinbewegt. Der Νους dagegen entsteht nicht durch Zeugung, sondern er kommt von Außen in den Leib und verbindet sich mit ihm. Λειπεται δε τον νουν θυραθεν εἰσιεναι (De anim. l. 2, c. 3.). Da frägt es sich denn nun, wie denn dieses von Außen kommen, dieses θυραθεν εἰσιεναι im Sinne des Aristoteles zu denken sei. Auch hierüber scheiden sich die Ansichten.

a) Die Einen deuten selbes im Sinne der Präexistenz. Sie sagen, wenn Aristoteles behaupte, der Νους gehe von Außen in den Leib ein, dann müsse er der Ansicht sein, der Νους habe schon vor seinem Eingange in den Leib existirt, weil er ja nur als wirklicher Νους mit dem Leibe sich hätte verbinden können.

b) Andere dagegen sagen, das θυραθεν εἰσιεναι sei dahin zu erklären, daß Aristoteles der Ansicht gewesen sei, der Νους als vernünftige Seele werde dem in der Ent-

wickelung begriffenen Embryo von Gott eingeschaffen. Der Ursprung des Νους sei also nach Aristoteles auf göttliche Schöpfung zurückzuführen.

16. Daß diese letztere Ansicht nicht richtig sein könne, ergibt sich daraus, daß, wie wir bereits gehört haben, Aristoteles von einer Schöpfung aus Nichts überhaupt Nichts weiß. Wenn Aristoteles den Νους in Verbindung mit dem θυραθεν εἰςιεναι als θειον τι bezeichnet, so hat man kein Recht, dieses „θειον“ im Sinne von „gottentsprungen“ zu fassen; denn das ist überhaupt nicht die Bedeutung dieses Wortes; die Deutung ist also willkürlich und kann daher auch Nichts beweisen. Aber auch die erstere Ansicht, nach welcher der Νους präexistent sein soll, hat ihre Schwierigkeiten. Denn da die Seele nach Aristoteles die Entelechie des Leibes ist, so ist sie von Natur aus zur Verbindung mit diesem bestimmt, und man begreift dann nicht, wie sie doch dem Leibe präexistiren konnte. Man begreift solches um so weniger, als Aristoteles den Formen der Dinge sonst überall die Präexistenz vor den Substanzen, deren Formen sie sind, abspricht. Doch ist diese Ansicht immerhin noch wahrscheinlicher, als jene, welche dem Aristoteles die Lehre zuschreibt, der Νους sei von Gott aus Nichts geschaffen. Selbstverständlich müßte dann aber die Präexistenz des Νους im Sinne des Aristoteles als eine ewige gedacht, und daraus geschlossen werden, daß Aristoteles eine Entstehung der Νους eben so wenig angenommen habe, als eine Entstehung der Welt überhaupt. Er bezeichnet denn auch in der That den Νους als ewig — ἀϊδιος.

17. Endlich folgt noch die Frage der Unsterblichkeit. Hierüber spricht sich Aristoteles folgendermaßen aus: Die vegetativ-sensitive Seele, weil in ihrer Existenz an den Leib gebunden, ist sterblich. Wie sie in und mit dem Leibe entsteht, so stirbt sie auch mit dem Leibe. Der Νους dagegen stirbt nicht; er ist ewig und unsterblich — ἀϊδιος και ἀθανατος. Der Νους überlebt also nach Aristoteles den Leib. Aber wie ist dieser Νους zu denken? Aristoteles beantwortet diese Frage (de anim l. 3, c. 2, 4) dahin, daß blos der Νους ποιητικος unsterblich sei, nicht der Νους παθητικος. „Und dieser Verstand (νους ποιητικος),“ sagt er, „ist frei vom Körper, incorruptibel und unvermischt, indem er seinem Wesen nach Energie ist. Denn immer übertrifft das Wirkende das Leidende und das bewegende Princip die Materie an Würde. Wenn aber dieser Verstand vom Leibe getrennt ist, dann ist er nur das, was er (für sich allein) ist, und dieses allein ist ewig und unsterblich. Wir ermangeln aber der Erinnerung, weil dieser (νους ποιητικος) zwar leidenslos, der νους παθητικος dagegen corruptibel ist, und ersterer ohne diesen Nichts denken kann.“

18. Die christliche Scholastik hat diese dunkle Stelle dahin erklärt, daß unter dem Νους παθητικος hier nicht der Intellectus possibilis, sondern das sinnliche Erkenntnißvermögen, in so fern es Vorstellungsvermögen, Einbildungskraft und Gedächtniß umfaßt, zu verstehen sei. Dieses sei, weil an den Leib gebunden, allerdings corruptibel und höre mit dem Tode des Leibes auf. Und da der Νους, so lange er mit dem Leibe vereinigt sei, von der sinnlichen Erkenntnißthätigkeit abhängig ist, so könne dieser nach dem Tode des Leibes auch keine Erinnerung mehr haben; denn Gedächtniß und Erinnerung schlagen, wie schon angedeutet, gleichfalls in das sinnliche Erkenntnißvermögen ein. Man dürfe somit aus der angeführten Stelle keineswegs schließen, daß Aristoteles blos den Intellectus agens und nicht auch den Intellectus possibilis für unsterblich gehalten habe; im Gegentheil, er habe dem Νους als Ganzes genom-

men, die Unsterblichkeit zugesprochen, und nur das sinnliche Erkenntnißvermögen, das er hier als Νους παθητικος bezeichne, für unsterblich gehalten.

19. Wir wollen diese Erklärung hinnehmen, obgleich dagegen manche Bedenken stehen. Was aber ganz besonders hervorzuheben ist, das ist Folgendes: Für Plato war die Unsterblichkeit der Seele untrennbar verbunden mit der Idee einer jenseitigen Vergeltung. Von einer solchen aber weiß Aristoteles gar Nichts. Nicht eine Spur von einem Hinweis auf eine jenseitige Vergeltung ist bei ihm zu finden. Selbst in seiner Ethik weiß er Nichts von einer überzeitlichen Bestimmung des Menschen und von dem Schicksale, das der Seele nach dem Tode des Leibes wartet. Die Frage also, was denn die körperlose Fortdauer des Νους im jenseitigen Leben für einen Zweck und für eine Bedeutung habe, und wie überhaupt das Leben des Νους nach dem Tode des Leibes zu denken sei, bleibt bei Aristoteles ungelöst. In thesi hält er an der Unsterblichkeit des Νους fest, aber weiter weiß er uns darüber nichts zu sagen. Darin steht er weit hinter Plato zurück.

7. Die aristotelische Ethik.

§. 50.

1. In der Ethik unterscheidet Aristoteles zwischen zwei Theilen der Seele, zwischen dem vernünftigen und dem unvernünftigen aber an dem vernünftigen participirenden Theile. Ersterer ist die Vernunft (διανοια), letzterer das Begehrungsvermögen (ορεξις). In Bezug auf die Vernunft unterscheidet er wiederum zwischen speculativer und praktischer Vernunft, wovon die erstere auf die Wahrheit an sich geht, die letztere dagegen die Leitung der menschlichen Handlungen zum Gegenstande und zum Zwecke hat. Endlich unterscheidet er zwischen βουλησις und προαιρεσις. Die βουλησις geht auf den Zweck. In dieser Richtung kann nämlich dem Menschen keine Freiheit zugeschrieben werden; der Zweck, welcher das Gute ist, wird vielmehr von ihm einfach gewollt, weil der Mensch nur das Gute anstreben kann; — daher βουλησις. Die προαιρεσις dagegen geht auf die Mittel zum Zwecke. In Bezug auf die Mittel zum Zwecke ist nämlich der Mensch frei; zwischen diesen kann er wählen; — daher προαιρεσις. Zur προαιρεσις oder zur Wahl wirken aber immer die zwei Vermögen zusammen, die διανοια und die ορεξις; ersterer fällt die Ueberlegung und Berathung, letzterer der Wahlact selbst zu. Daher sind es auch zwei Ursachen, wodurch eine Handlung unfrei wird: die Unwissenheit und die Gewalt.

2. Was ferner die Güter betrifft, so macht hier Aristoteles gleichfalls eine dreifache Unterscheidung. Er unterscheidet α) zwischen dem sittlich Guten, zwischen dem Nützlichen und dem Angenehmen (καλον, συμφερον και ἡδυ), je nachdem ein Gut entweder um seiner selbst willen liebenswürdig ist, oder blos um eines anderen Gutes, oder endlich um eines Genusses willen.

Ferner β) unterscheidet er zwischen Gütern der Seele, des Leibes und äußeren Glücksgütern, je nachdem sie für die Seele oder für den Leib, oder für die äußere Wohlfahrt zuträglich sind. Endlich γ) unterscheidet er zwischen dem höchsten und den untergeordneten Gütern, indem er unter dem ersteren dasjenige Gut versteht, welches wir blos um seiner selbst willen wollen, und um dessen willen wir alles Andere wollen, während er unter die letztere Kategorie alle jene Güter rechnet, welche als Mittel zu dem gedachten Zwecke dienen können.

3. Diese Vorbegriffe vorausgesetzt, besteht nun die erste Aufgabe, die sich Aristoteles setzt, darin, das höchste Gut zu bestimmen. Er bemerkt dabei zum Voraus, daß er, wenn er vom höchsten Gute spreche, darunter nicht das absolut höchste Gut verstehe, wie Plato, sondern nur dasjenige, welches relativ für den Menschen das höchste Gut sei, also dasjenige, welches der Mensch möglicherweise während seines irdischen Lebens durch sein Handeln erreichen kann. Daß nun dieses höchste Gut die Glückseligkeit (εὐδαιμονια) sei, ist von selbst klar; denn diese streben wir erfahrungsgemäß in all unserem Thun und Lassen als Zweck an. Aber es handelt sich bei der Frage um das höchste Gut nicht so fast darum, sondern vielmehr um die Art und Weise, wie die Glückseligkeit zu bestimmen sei, also um den Begriff oder das Wesen der Glückseligkeit.

4. In dieser Beziehung nun geht die aristotelische Lehre dahin, daß das Wesen der Glückseligkeit des Menschen nicht in einem blos passiven Genusse bestehe, da ja dieser auch dem Thiere zukomme, sondern vielmehr in der Thätigkeit (ἐνεργεια), und zwar in jener Thätigkeit, welche dem Menschen als solchem vor anderen lebenden Wesen eigenthümlich ist, also in der vernünftigen Thätigkeit. Doch ist es wiederum nicht die vernünftige Thätigkeit schlechthin, in welche die Glückseligkeit zu setzen ist, sondern nur die tugendhafte Thätigkeit, also jene, welche aus der Tugend hervorgeht und derselben gemäß ist (Eth. Nic. c. l. 10, c. 6.), weil diese allein dem Menschen als solchem angemessen ist. Daher entspricht der höchsten Tugend auch die höchste Glückseligkeit. Aber wenn auch das Wesen der Glückseligkeit nicht im Genusse, sondern in der tugendhaften Thätigkeit gelegen ist, so ist der Genuß davon doch nicht gänzlich ausgeschlossen. Denn aus der tugendhaften Thätigkeit erfolgt ja von selbst der höchste Genuß und das höchste Vergnügen. Daher ist der Genuß wenigstens in so fern mit in den Begriff der Glückseligkeit aufzunehmen, als er, aus der tugendhaften Thätigkeit hervorgehend, die in dieser gegebene Glückseligkeit gewissermaßen vervollständigt.

5. Damit sind jedoch erst die wesentlichen Momente des Glückseligkeitsbegriffes bestimmt. Zur vollen Integrität der Glückseligkeit aber wird außerdem erfordert:

a) Daß dieselbe nicht nur blos kurze Zeit genossen werde, sondern daß die Lebenszeit des Menschen wenigstens das gewöhnliche Maß erreiche; denn „Eine Schwalbe macht keinen Sommer,“ und ebenso ist die Glückseligkeit blos Eines Tages oder kurzer Zeit keine Glückseligkeit.

b) Daß der Mensch auch mit Gütern des Leibes und mit äußeren Glücksgütern ausgestattet sei; denn es möchte wohl kaum behauptet werden können, daß ein vom Glücke ganz verlassener oder dem körperlichen Schmerze verfallener Mensch wahrhaft glückselig sein könne.

c) Daß endlich der Mensch auch Freunde habe; denn der Umgang mit Freunden trägt mächtig dazu bei, die tugendhafte Thätigkeit zu unterstützen und zu fördern, und ein glückliches Leben zu bereiten.

6. Wenn nun aber das Wesen der Glückseligkeit in der tugendhaften Thätigkeit besteht, so erscheint die Tugend als das nothwendige Mittel zur Erreichung derselben, und es muß sich daher zunächst die Frage ergeben, wie denn der Begriff der Tugend zu bestimmen sei. Tugend im Allgemeinen, sagt Aristoteles, ist ein Habitus (ἕξις), vermöge dessen der Mensch die ihm eigenthümlichen Thätigkeiten mit Leichtigkeit, Fertigkeit und Festigkeit ausübt. Die Tugend kann daher nicht gelehrt, sondern nur durch fortgesetzte Uebung erworben werden. Sie ist auch nicht Eine, sondern vielfach je nach den verschiedenen Richtungen, in welche die vernünftige Thätigkeit des Menschen auseinander geht.

7. Handelt es sich nun um die Eintheilung der Tugend, so muß nach Aristoteles der Eintheilungsgrund aus der oben erwähnten Unterscheidung zwischen dem vernünftigen und dem vernunftlosen aber an der Vernunft participirenden Theile der Seele entnommen werden. Hienach hat man zwei Arten von Tugenden zu unterscheiden, die ethischen und die dianoetischen. Die ersteren gehören dem Begehrungsvermögen (ὄρεξις) als dem an sich vernunftlosen aber an der Vernunft participirenden Theile der Seele an; die letzteren dagegen fallen dem vernünftigen Theile der Seele zu.

8. Was nun zunächst die ethischen Tugenden betrifft, so beziehen sie sich zum Theil auf die παθη der Seele, d. h. auf die sinnlichen Affecte, in so fern diese durch jene Tugenden der Vernunft gemäß geordnet und geleitet werden, zum Theil dagegen gehen sie direct auf das Handeln selbst, in so fern sie dieses der Vernunft gemäß ordnen. Das Charakteristische aller ethischen Tugenden aber besteht darin, daß sie die rechte Mitte einhalten zwischen zwei entgegengesetzten Fehlern, von denen der eine das Uebermaß (ὑπερβολη), der andere den Mangel (ἐλλειψις) bezeichnet. Diese „rechte Mitte" ist aber jene, welche durch vernünftige Erwägung bestimmt wird (medium rationis). Nur bei der Gerechtigkeit ist das medium rationis zugleich das medium rei.

9. Die ethischen Tugenden lassen sich nach Aristoteles auf folgende Haupttugenden zurückführen: Tapferkeit (ἀνδρεια), als die rechte Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit (μεσοτης περι φοβους και θαῤῥη); Mäßigkeit (σωφροσυνη), als die rechte Mitte zwischen Genußsucht und Stumpfsinn (μεσοτης περι ἡδονας και λυπας, aber mehr περι ἡδονας als περι λυπας, und auch nicht in Bezug auf ἡδοναι jeder Art, sondern in Bezug auf die niedrigsten, die dem Menschen mit den Thieren gemeinsam sind); Freigebigkeit (ἐλευθεριοτης, μεσοτης περι δοσιν και ληψιν) als die rechte Mitte zwischen Verschwendung und Kargheit. Daran schließen sich an die Großmuth (μεγαλοπρε-

πεια), die Großherzigkeit (μεγαλοψυχια), die Ehrliebe (φιλοτιμια), die Geduld (πραοτης), die Wahrhaftigkeit (ἀληθεια), die Gewandtheit im geselligen Umgange (εὐτραπελεια), und die Freundlichkeit (φιλια).

10. Die hauptsächlichste und vornehmste der ethischen Tugenden aber ist die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη). Im weiteren Sinne ist die Gerechtigkeit die gesammte ethische Tugend, insofern sie auf den Nebenmenschen Bezug hat, und fällt somit mit der Gesetzlichkeit zusammen. Im engeren Sinne geht sie auf das Angemessene (ἰσον) in Hinsicht irgend welchen Vortheils oder Nachtheils. Sie zerfällt dann, in diesem letzteren Sinne genommen, wiederum in drei Arten, wovon die eine auf Vertheilung von Besitzthümern und Ehren (justitia distributiva), die andere dagegen auf Verträge (justitia commutativa), und die dritte auf Ausgleichung eines zugefügten Unrechtes (justitia vindicativa) sich bezieht.

11. Was dagegen die dianoetischen Tugenden betrifft, so müssen diese in zwei Kategorien auseinander geschieden werden, nämlich in solche, welche der praktischen, und in solche, welche der speculativen Vernunft angehören. Unter die erste Kategorie fallen die Kunst (τεχνη) und die Klugheit (φρονησις), wovon die erstere auf das ποιειν, d. h. auf die Hervorbringung zweckmäßiger Wirkungen, die letztere dagegen auf das πραττειν, d. h. auf die rechte Ordnung des Handelns in Rücksicht auf das Gute geht. Unter die zweite Kategorie dagegen fallen die Intelligenz (νους), die Wissenschaft (ἐπιστημη) und die Weisheit (σοφια). Erstere geht auf die Erkenntniß der Principien, die zweite auf das demonstrative Verfahren, die letzte endlich auf die speculative Erforschung des höchsten Grundes alles Seins.

12. Die Rangordnung dieser Tugenden bestimmt sich nach dem Range der Seelenkräfte, denen sie angehören. Auf unterster Stufe stehen daher die ethischen, dann folgen die Tugenden der praktischen, und endlich die Tugenden der speculativen Vernunft. Und unter den letzteren steht wiederum die Weisheit oben an. Wenn daher die Glückseligkeit in der tugendhaften Thätigkeit besteht, und folglich die höchste Tugend auch die höchste Glückseligkeit bedingt, so ist es klar, daß nicht das active Leben, welches auf den ethischen Tugenden beruht, die höchste Glückseligkeit in sich schließt, sondern daß vielmehr dieses Prärogativ dem contemplativen Leben, welches auf den dianoetischen Tugenden der Intelligenz, Wissenschaft und Weisheit beruht, zugetheilt werden müsse.

13. Demnach schließt das rein speculative Denken, die θεωρια, den höchsten Grad der Glückseligkeit in sich. Dieses Denken entspricht nämlich nicht blos der höchsten Tugend, sondern es bezieht sich auch auf das höchste Object unserer Erkenntniß, und hat deshalb auch den höchsten Genuß, der sich denken läßt, zur Folge. Die Glückseligkeit, welche diese θεωρια mit sich führt, erfordert auch nicht vielgeschäftige Thätigkeit, sondern kann in Ruhe und Zurückgezogenheit genossen werden. Sie hat ferner zu ihrer Vervollständigung die äußeren Güter bei weitem nicht so nothwendig, als die Glückseligkeit im activen Leben. Durch die θεωρια nähert sich der Mensch dem Göttlichen an;

denn wenn die Götter in der θεωρια, in der Erkenntniß glückselig sind, so wird in der θεωρια auch die menschliche Glückseligkeit zu einer göttlichen; der Mensch lebt auf dieser Stufe in gewissem Sinne ein göttliches Leben. Alles also, was zum Begriffe der höchsten Glückseligkeit gehört, vereinigt sich in dieser θεωρια. Nicht Alle können dieselbe erreichen; der größte Theil der Menschen muß sich mit der Glückseligkeit des activen Lebens begnügen; aber wer die Glückseligkeit des contemplativen Lebens erreicht, der hat das Höchste erreicht, was der Mensch überhaupt möglicherweise erreichen kann.

14. Damit aber der Einzelne das Lebensziel, die Glückseligkeit, erreichen könne, ist er auf die Beihilfe Anderer angewiesen. Der Mensch ist von Natur aus auf die Gesellschaft angelegt; er ist von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen. Der gesellschaftliche Verband beginnt aber mit der Familie und vollendet sich im Staate. Nur im Staate ist also die sittliche Aufgabe des Menschen lösbar. Damit kommen wir auf

8. Die aristotelische Staatslehre.

§. 51.

1. Der Staat, lehrt Aristoteles, steht höher als der Einzelne, in dem Sinne, wie überhaupt das Ganze höher steht als der Theil, der Zweck höher als die Mittel. Eben deshalb ist aber auch der Staat dasjenige, worin die Einzelnen erst ihren Werth und ihre Bedeutung finden; denn wie das Einzelne, in so fern es ein Glied des Ganzen ist, nur in dem Ganzen und durch das Ganze einen Werth und eine Bedeutung hat, so gilt das Gleiche auch von dem einzelnen Menschen in seinem Verhältniß zum Staate. Der Staat ist Zweck an sich; der Einzelne ist nur des Staates wegen da, nicht umgekehrt. Darin besteht der ganze Werth und die ganze Bestimmung des einzelnen Menschen, daß er ein guter Staatsbürger sei, und als taugliches Glied in das Ganze des Staates sich einfüge. (Staatsabsolutismus.)

2. Daraus ergibt sich nun von selbst die Aufgabe, welche dem Einzelnen gegenüber dem Staate und dem Staate gegenüber dem Einzelnen obliegt. Nämlich:

a) Die Aufgabe des Einzelnen ist es, sich zu einem tüchtigen und brauchbaren Staatsbürger heranzubilden. Den Weg, welchen er in dieser Richtung einzuschlagen hat, zeigt ihm die Ethik. Die Ethik ist daher eigentlich nur ein Theil der Politik. Die Glückseligkeit, welche sie dem Menschen als Ziel seines Strebens setzt, kann und soll dieser nur im bürgerlichen Leben erreichen. Nur ein guter Bürger ist auch ein glücklicher Mensch. Daher fällt auch der Begriff der Tugend überhaupt mit dem Begriffe der Bürgertugend in Eins zusammen.

b) Der Staat dagegen hat hinwiederum die Aufgabe, die Staatsbürger zu jener Glückseligkeit zu führen, welche ihnen die Ethik als Ziel des Strebens vorsetzt. Er hat zu sorgen für das Wohl Aller. Dieses Ziel kann er jedoch nur dadurch erreichen, daß er die Staatsangehörigen vor Allem zu

guten, tugendhaften Bürgern heranzubilden sucht. Denn in der tugendhaften Thätigkeit besteht ja auf erster Linie die Glückseligkeit des Menschen. Da aber doch zur Integrirung dieser Glückseligkeit auch leibliche Güter und äußere Glücksgüter erforderlich sind, so muß die Sorge des Staates auch dahin gehen, daß der äußere Wohlstand der Bürger gefördert werde. Die Frage nun, wie der Staat eingerichtet sein müsse, um diesem Zwecke zu genügen, und wie er nach den verschiedenen Richtungen hin zu dem gleichen Behufe thätig sein müsse, — hat die Politik zu beantworten.

3. Reflectiren wir zunächst auf den ersten Theil der Frage, nämlich wie der Staat eingerichtet sein müsse, um seinem Zwecke zu genügen, so können wir hier wiederum die sociale und politische Einrichtung unterscheiden.

a) In socialer Beziehung verlangt Aristoteles nicht, wie Plato, die Aufhebung der Familie und des Eigenthums. Vielmehr sollen beide im Staate aufrecht erhalten und geschützt werden. Die Familie ist nach Aristoteles der Natur nach früher als der Staat; der Staat darf sie daher nicht antasten. Dennoch soll die Freiheit der Ehe auch nach Aristoteles durch Gesetze beschränkt werden. Noch mehr. Keine nicht ganz normal entwickelte Geburt soll erzogen, für die Zahl der Geburten soll ein Maximum festgestellt, und die etwaige Mehrzahl schon im Keime vernichtet werden. — Das Eigenthum, gleichfalls der Natur nach früher als der Staat, soll ebenfalls unangetastet, es soll aber auch Staatseigenthum reservirt bleiben.

b) Ganz besondere Bedeutung hat es in Rücksicht auf die socialen Principien des Aristoteles, daß er entschieden für die Sklaverei eintritt. Wer nur zum Gehorsam, nicht zur Einsicht befähigt ist, ist von Natur aus dazu bestimmt, Sklave zu sein. Der Sklave selbst ist nur ein belebtes Werkzeug, gleichsam ein (getrennter) Theil des Körpers des Herrn, und hat gar kein Recht dem Herrn gegenüber. Human soll ihn der Herr allerdings behandeln; wenn er aber das Gegentheil thut, so thut er ihm damit kein Unrecht.

c) In politischer Beziehung ferner unterscheidet Aristoteles drei normale Staatsverfassungen: die Monarchie, Aristokratie und Timokratie (πολιτεια). Tyrannis, Oligarchie und Demokratie (im Sinne von Ochlokratie) betrachtet er als Entartungen, und unter diesen ist ihm die Tyrannis als die Entartung der trefflichsten Form — der Monarchie — die schlimmste. Das unterscheidende Merkmal der guten und schlimmen Staatsformen liegt in dem Zwecke, den die Herrschenden verfolgen, je nachdem sie entweder das Gemeinwohl, oder ihr Privatinteresse anstreben. Die aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung ist im Allgemeinen die haltbarste Verfassung; in jedem einzelnen Falle aber muß sich die Form den gegebenen Verhältnissen anschließen.

4. Was dagegen den zweiten Theil der gestellten Frage betrifft, in welcher Weise nämlich der Staat thätig sein müsse, um seinem Zwecke zu genügen, so ist dasjenige, wodurch das allgemeine Wohl von Seite des Staates verwirklicht wird, das Gesetz und die Handhabung desselben. Das Gesetz,

der Ausdruck der Vernunft, muß im Staate herrschen; der Herrscher ist nur das lebendige Gesetz. Gilt dieses im Allgemeinen, so muß aber im Besondern der Gesetzgeber ganz vorzüglich für die Erziehung der Jugend Sorge tragen. Der oberste Zweck aller Erziehung liegt, wie natürlich, in der Tugend. Auch solches, was zu äußeren Zwecken nützlich ist, darf und soll insoweit Unterrichtsobject werden, als es den Lernenden nicht banausisch (d. h. dem äußeren Gewinn als einem Selbstzweck nachstrebend) werden läßt. Grammatik, Gymnastik, Musik und Zeichenkunst sind die allgemeinen elementaren Bildungsmittel.

5. Die aristotelische Staatslehre steht in so fern höher als die platonische, als sie den Staatsabsolutismus wenigstens nicht bis zum Socialismus forttreibt. Dagegen steht die aristotelische Ethik hinter der platonischen zurück, weil sie dem sittlichen Verhalten des Menschen kein höheres, überzeitliches Endziel mehr vorsteckt, wie die letztere, sondern dasselbe ganz und gar in den Kreis des irdischen Lebens und der irdischen Zwecke hinein bannt. Die Aussicht auf eine höhere überzeitliche Vergeltung fehlt, wie wir bereits gesehen.

6. Wenn wir zum Schlusse noch einen Blick werfen auf die Lehre des Aristoteles von der Kunst, so gilt ihm dieselbe als Nachahmung (μιμησις) der Natur, „die aber nicht sowohl auf die einzelnen mit mancherlei Mängeln behafteten Objecte der Natur geht, als vielmehr auf deren Wesen und gleichsam auf die Tendenz der Natur bei deren Bildung, so daß unbeschadet der Aehnlichkeit doch eine Idealisirung, eine Nachahmung zum Besseren hin, eine künstlerische Aufgabe sein kann." Was aber den Zweck der Kunst betrifft, so ist derselbe ein dreifacher: sie dient nämlich zur Ergötzung und Erholung, zur Beschwichtigung, Läuterung und Veredlung der Affecte (καθαρσις των παθηματων) und zuhöchst zur sittlichen Bildung.

VI. Die vornehmsten Peripatetiker.

§. 52.

1. „Die Schüler des Aristoteles in den nächsten zwei bis drei Jahrhunderten nach seinem Tode wendeten sich überwiegend von der metaphysischen Speculation ab, und theils der Naturforschung, theils einer mehr populären Behandlung der Ethik zu, unter mancherlei Umbildungen der aristotelischen Lehre im naturalistischen Sinne. Die späteren Peripatetiker dagegen gingen wiederum mehr auf die eigenen Anschauungen des Aristoteles zurück, und erwarben sich großentheils besonders als Ausleger seiner Schriften Verdienste."

2. Zu den älteren Peripatetikern gehören vorzugsweise:

a) Eudemus von Rhodus und Theophrast von Lesbos, von denen letzterer von Aristoteles selbst zur Nachfolge im Lehramte bestimmt worden sein soll, und 35 Jahre lang der peripatetischen Schule vorstand. „Eudemus scheint treuer dem Aristoteles gefolgt, Theophrast selbstständiger verfahren zu sein; sofern beide von Aristoteles im Einzelnen abwichen, gibt sich bei Eudemus mehr eine theologische, bei Theophrast dagegen eine mehr naturalistische Neigung kund. In der Logik wurde von

Eudemus und Theophrastus namentlich die Lehre von den Möglichkeitsurtheilen und vom Schlusse fortgebildet [1])."

b) Was den Theophrast im Besonderen betrifft, so „liegt sein Hauptverdienst in der Erweiterung der Naturkunde, besonders der Botanik (Phytologie) und in der naturwahren Schilderung menschlicher Charaktere." (Seine Hauptschrift: Ἠθικοι χαρακτηρες, nur noch in Bruchstücken vorhanden, handelt hierüber.) Im Wesentlichen bleibt er noch den aristotelischen Anschauungen treu; der νους ist auch ihm der bessere und göttlichere Theil des Menschen, der von Außen eingeht; auch er statuirt einen gewissen χωρισμος desselben; aber doch soll der νους auch irgendwie dem Menschen συμφυτος sein. Wie er sich das aber dachte, ist nicht recht klar. Die Denkthätigkeit will er als κινησις bezeichnen, freilich nicht im Sinne räumlicher Bewegung. In der Ethik legt er großes Gewicht auf die Choregie, die der Tugend durch äußere Güter zu Theil werden müsse; ohne diese sei nicht die volle Glückseligkeit erreichbar [2]).

c) Aristoxenus aus Tarent, der Musiker, und Dikäarchus aus Messene. Ersterer erklärte die Seele als die Harmonie des Leibes; letzterer dagegen nimmt an, daß es nicht einzelne substantielle Seelen gebe, sondern nur eine durch alle Organismen verbreitete Kraft des Lebens und der Empfindung, die sich in den körperlichen Gebilden vorübergehend individualisirt. (Cic. Tusc. I. 10; 31.) Deshalb bevorzugte er auch das praktische Leben vor dem theoretischen, und legte auf die Speculation kein Gewicht.

d) Strato aus Lampsakus, der Physiker, der 288 oder 287 v. Chr. dem Theophrast im Lehramte folgte, und 18 Jahre lang der Schule vorstand. Er bildete die aristotelische Lehre zum consequenten Naturalismus um. Er gibt den von der Materie getrennten νους des Aristoteles auf, und behauptet, Alles was sei und geschehe, geschehe vermöge der natürlichen Schwere und Bewegung; die Natur sei der Inbegriff der göttlichen Kräfte, welche in derselben bewußtlos wirkten. Wahrnehmung und Denken sind nicht verschieden; der Sitz des Denkens ist im Haupte zwischen den Augenbrauen; dort beharrt die (materielle) Spur (ὑπομονη) der Wahrnehmungsbilder, und wird wieder bewegt bei der Erinnerung [3]). In dieser Richtung scheinen auch Strato's Nachfolger: Lyco, sein Schüler, Aristo, Critolaus, Diodorus, Staseas und Cratippus sich gehalten zu haben.

3. Von den späteren Peripatetikern dagegen sind vorzugsweise zu nennen:

a) Andronikus von Rhodus, der Herausgeber der aristotelischen Schriften (um 70 v. Chr.), Boethus aus Sidon (zur Zeit des Julius Cäsar) und Nikolaus von Damaskus (unter Augustus und Tiberius). Sie haben besonders als Förderer des Studiums und des Verständnisses der aristotelischen Schriften Bedeutung. Andronikus ging in seiner Darstellung der aristotelischen Lehre von der Logik aus; sein Schüler

---

1) H. Usener, Analecta Theophrastea, Lips. 1858.

2) Vgl. H. Meurer, Peripateticorum philosophia moralis secundum Stobaeum, Wimar 1859. Sehr oft wurde dem Theophrast später vorgeworfen, daß er den Dichterspruch gebilligt habe: Vitam regit fortuna; non sapientia; doch hat er denselben ohne Zweifel nur auf das äußere Leben bezogen. Daß die Tugend vor Allem anzustreben, und ohne sie alle äußeren Güter werthlos seien, hält auch Theophrast fest. (Cic. Tusc. 5, 9. De leg. 1, 13.) Eine geringe Abweichung von der moralischen Tugend hält Theophrast in dem Falle für gestattet und gefordert, wenn sie um des Freundes willen zum Zwecke der Abwehr eines großen Uebels oder der Erlangung eines großen Gutes erfolge.

3) C. Nauwerk, Ueber Strato von Lampsakus, Berlin 1836.

Boethus dagegen glaubte, die Physik sei die uns näher liegende und verständlichere Doctrin, und wollte daher die philosophische Unterweisung mit dieser eröffnet wissen.

b) Aristokles von Messene und dessen Schüler Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.), der Exeget. Bei Aristokles zeigt sich eine Annäherung an den Stoicismus. Alexander von Aphrodisias war der berühmteste Erklärer des Aristoteles, der Exeget κατ' ἐξοχην. Wie er den Νους ποιητικος des Aristoteles auffaßte, haben wir bereits früher gesehen[1]).

c) Aus der Schule der Neuplatoniker sind endlich als hervorragende Erklärer des Aristoteles noch zu nennen: Porphyrius (im 3. Jahrh.), Philoponus und Simplicius (im 6. Jahrh. n. Chr.). Auch der berühmte Arzt Galenus (um 131 n. Chr. geb.) dürfte hier zu nennen sein. Er war zwar Eclectiker; aber seine Ansichten zeigen im Ganzen doch eine große Verwandtschaft mit der peripatetischen Lehre. (Vgl. Ueberweg, a. a. O. S. 156 ff.)

Dritte Periode.

Niedergang der griechischen Philosophie.

Vorbemerkungen.

§. 53.

1. Die Blüthezeit der griechischen Philosophie ist mit Aristoteles abgeschlossen. Die griechische Freiheit war in der Schlacht bei Chäronea (338) untergegangen. Der nordische Militärstaat legte seine eiserne Hand auf das ehedem freie Griechenland, und erstickte in ihm das bisher so rasch und beweglich pulsirende Leben. Umsonst hatte der große Redner Demosthenes, der „Particularist" im besten und edelsten Sinne dieses Wortes, durch sein mächtiges Wort die Griechen zur Wachsamkeit und zur Zusammenraffung aller Kraft gegen die große Gefahr, die ihnen von Norden drohte, aufzumuntern gesucht; Philipp von Macedonien wußte dessen Wirksamkeit zu paralysiren, indem er sich in Griechenland selbst eine Partei zu bilden verstand, welche den patriotischen Tendenzen des großen Demosthenes entgegenwirkte, die Griechen untereinander veruneinigte, und so dem Schlage, welcher bei Chäronea geschah, die Wege bereitete. Die Partei der Aeschines'e siegte über den Patriotismus eines Demosthenes und warf Griechenland der nordischen Macht als Beute hin.

2. Der Untergang der Freiheit und Selbstständigkeit hatte nun aber, wie solches in der Natur der Sache lag, auch eine Erschlaffung der geistigen Productivität zur Folge. Unter einer Militärherrschaft können Künste und Wissenschaften nicht gedeihen. Am eclatantesten trat dieses hervor in der Philosophie. Die Originalität des speculativen Denkens, die in Plato und Aristoteles in so eminenter Weise zu Tage getreten, sank dahin. Der griechische Geist,

1) Ueber Alexander handeln: Usener, Alex. Aphr. quae feruntur problemata, l. 3, u. 4, Berlin 1859 und Nourisson, De la liberté et du hasard, essai sur Alexandre d'Aphr., Paris 1870.

unter das Joch der macedonischen Herrschaft gebeugt, war nicht mehr im Stande, sich zur selbstständigen Lösung speculativer Probleme zu erheben, er begnügte sich damit, auf die Ergebnisse früherer Forscher zurückzugehen und sie unter neuem Aufputze wieder in das philosophische Bewußtsein einzuführen. Und auch hiebei leitete die Philosophen dieser Zeit nicht so fast ein speculatives Interesse, sondern vielmehr vorwiegend nur der praktische Zweck. Die Bedingungen und Wege aufzufinden, auf welchen der Einzelne zur individuellen Glückseligkeit hienieden gelangen könne, — das war es, was die Philosophie dieser Zeit sich zur Hauptaufgabe setzte. Das theoretische Element, das die Philosophen dieser Zeit aus früheren Systemen aufnahmen, sollte selbst nur dazu dienen, um durch dasselbe die praktische Ansicht von der subjectiven Glückseligkeit hienieden, die sich die einzelnen Philosophen gebildet hatten, zu begründen und zu rechtfertigen. Der hohe mystische Schwung des Plato, die Bevorzugung der θεωρία vor dem praktischen Leben, wie wir sie bei Aristoteles gefunden, ist dieser Zeit fremd; zu solcher Höhe des Gedankens sich zu erheben, war in dieser Zeit der griechische Geist nicht mehr fähig.

3. Es kann uns daher nicht wundern, wenn der Wahrheitsgehalt der griechisch-philosophischen Systeme nach Aristoteles auf ein ganz geringes Maß zusammenschwindet und das rein Ideale und Uebersinnliche in dem philosophischen Bewußtsein dieser Zeit keine Stelle mehr findet. An die Stelle der hohen speculativen Ideen eines Plato, an die Stelle der scharf ausgeprägten Metaphysik eines Aristoteles tritt der durch und durch realistische Pantheismus der Stoiker und der platte Materialismus der Epicuräer. Die mystische Ansicht des Plato von der Erkenntniß, die scharfe Unterscheidung der intellectuellen von der sinnlichen Erkenntniß, wie sie von Aristoteles war festgestellt worden, verschwindet, und an deren Stelle tritt der Empirismus und Sensualismus. Die Tugend wird nicht mehr in Zusammenhang gebracht mit einer höheren idealen Bestimmung des Menschen, wie solches im platonischen System geschieht, sondern sie wird entweder in haltloser Nacktheit auf sich allein gestellt, wie bei den Stoikern, oder gar nur mehr als Mittel für den Genuß betrachtet, wie bei den Epicuräern. Jene primitiven Ansichten der griechischen Philosophie, über welche die sokratisch-attische Philosophie wesentlich hinausgegangen war, werden wieder in den Vordergrund gestellt, und damit ein wesentlicher Rückschritt der Philosophie angebahnt, der nur als Niedergang der letzteren bezeichnet werden kann. Ja noch mehr, es setzt sich, wie bei einer solchen Erschlaffung des philosophischen Geistes nicht anders zu erwarten stand, zuletzt auch noch der Skepticismus an, der mit seiner ätzenden Lauge den geringen Wahrheitsgehalt, der noch übrig geblieben war, noch vollends hinwegwischte. In diesem Skepticismus kommt die volle Impotenz des philosophischen Geistes zum Ausdrucke; er ist der Tod der Philosophie, der Sumpf, in welchem die ganze Strömung der griechischen Philosophie am Ende versickert.

4. Nochmal schien in Griechenland der alte Geist der Selbstständigkeit und Freiheit aufleben zu wollen, theils in Sparta, wo Kleomenes die alte

lykurgische Verfassung wieder herstellte, theils in dem ätolischen und noch mehr in dem achäischen Bunde unter Aratus und Philopömen (210 v. Chr.). Aber nur kurze Zeit währte es, so trat an die Stelle der macedonischen eine andere Militärherrschaft, die der Römer. Griechenland fiel durch die Eroberung und Zerstörung Corinths (145 v. Chr.) der römischen Herrschaft anheim, und wurde zur Provinz des römischen Reiches. Dies hatte allerdings die Folge, daß griechische Sprache, Literatur und Bildung auch in Rom Eingang fanden. Schon früher (155 v. Chr.) waren drei griechische Philosophen, Critolaus (Peripatetiker), Karneades (Akademiker) und Diogenes (Stoiker) als Gesandte der Athener nach Rom gekommen und hatten diese Gelegenheit benützt, um durch ihre Reden die römische Jugend für griechische Wissenschaft und Philosophie einzunehmen und zu gewinnen. Später, nach der Eroberung Griechenlands, wurde der Wechselverkehr zwischen Römern und Griechen in der gedachten Richtung noch lebhafter. Aber ein neuer Aufschwung des philosophischen Geistes ist dadurch weder bei den Griechen erzielt worden, noch haben die Fermente griechischer Bildung, die durch den Einfluß der Griechen bei den Römern Eingang fanden, eine wahrhaft originelle römische Philosophie in's Leben zu rufen vermocht.

5. Schon in Folge ihres durchweg auf das Praktische und Politische gerichteten Charakters nämlich konnten die Römer an der philosophischen Speculation keinen rechten Gefallen finden. Sie galt ihnen als unnütz, zweckwidrig und unwürdig. Das Vaterland, die Förderung seiner inneren Wohlfahrt, seines Ruhmes und seiner Macht nach Außen, dies war der einzige Gegenstand, den der Römer seiner Thätigkeit für würdig erachtete. Dazu kam noch das Interesse der Reinerhaltung der römischen Grundsätze und Sitten gegenüber den zersetzenden Einflüssen der späteren griechischen Philosophie, sowie der Nationalstolz, der es verschmähte, die verachteten Graeculi in ihren philosophischen Bestrebungen nachzuahmen. Alle diese Ursachen wirkten zusammen dazu, daß die Römer keine selbstständige Philosophie erzeugten. Was wir daher bei ihnen an Philosophie finden, ist nur eine mehr oder minder modificirte Reproduction der griechisch-philosophischen Ansichten, und auch hier beschränkten sie sich fast ausschließlich auf die späteren griechischen Philosopheme, auf die der Stoiker nämlich und auf die der Epicuräer. Die Systeme eines Plato und Aristoteles mit ihrer tiefen und großartigen Speculation waren nicht nach ihrem Geschmacke. Dabei macht sich dann vielfach ein gewisser Eclecticismus geltend, welcher aus den verschiedenen Systemen dasjenige auswählt und aneignet, was als das Wahrscheinlichste erscheint. So kommt es, daß das, was man römische Philosophie nennt, nur als Ausläufer der griechischen Philosophie erscheint, der, auf fremdes Gebiet verpflanzt, allerdings hin und wieder eine eigenthümliche Gestalt annimmt, aber doch nicht als selbstständiges Product des römischen Geistes anerkannt werden kann. Daß der Epicuräismus besonders in der Kaiserzeit mehr und mehr in das praktische Leben eindrang und auf dieses angewendet wurde, davon lag der Grund in dem tiefen Verfalle des sittlichen Geistes, der in der Kaiserzeit sich anbahnte und ausbreitete.

6. Den gegebenen Prämissen gemäß werden wir daher im Folgenden zunächst zu handeln haben vom Stoicismus, dann vom Epicuräismus, und endlich vom Skepticismus und Eclecticismus. Die römische Philosophie werden wir nicht eigens behandeln, sondern die einzelnen römischen Philosophen werden wir immer gleich bei jener Richtung der griechischen Philosophie einreihen, die sie vertreten. Denn da die römische Philosophie dem Gesagten gemäß nur einen Pendant zur griechischen bildet, so kann sie auch nur in Verbindung mit der letzteren dargestellt und gewürdigt werden.

I. Der Stoicismus.

1. Begründung und allgemeine Charakteristik desselben.

§. 54.

1. Die Hauptvertreter der stoischen Philosophie in ihrer ursprünglichen Gestalt waren Zeno, Kleanthes und Chrysippus.

a) Begründer der stoischen Schule war Zeno aus Cittium (auf Cypern), ein Schüler des Cynikers Krates, des Megarikers Stilpo und der Akademiker Xenokrates und Polemon. Sein Leben fällt etwa zwischen 350 und 258 v. Chr. Als Sohn eines Kaufmanns trieb auch er Anfangs Handel. Ein Schiffbruch soll ihn veranlaßt haben, in Athen zu verweilen. Hier schloß er sich der Reihe nach an die schon oben erwähnten Lehrer an. Nicht lange nach 310 v. Chr. gründete er seine eigene philosophische Schule in der στοα ποικιλη, einer mit Gemälden des Polygnet geschmückten Säulenhalle; daher „stoische" Schule. Er soll 58 Jahre gelehrt haben. Die Athener hielten ihn in großen Ehren. Seine Schriften (über den Staat, über das naturgemäße Leben u. s. w.) sind sämmtlich verloren gegangen.

b) Kleanthes von Assus in Troas, Schüler und Nachfolger des Zeno im Lehramte; war ursprünglich Faustkämpfer, und verdiente sich, während er bei Zeno hörte, seine Nahrung Nachts durch Wassertragen und Teigkneten. „Er faßte schwer und langsam die philosophischen Lehren, hielt aber treu an dem einmal Angeeigneten fest, weshalb ihn Zeno mit einer harten Tafel verglichen haben soll, auf die sich nur mit Mühe schreiben lasse, die aber die Züge dauernd bewahre." Von Kleanthes haben wir einen „Gesang auf den höchsten Gott." Seine übrigen Schriften sind verloren gegangen.

c) Chrysippus von Soli oder Tarsus in Cilicien (282—209 v. Chr.), der wiederum Schüler und Nachfolger des Kleanthes im Lehramte war, ist durch die allseitige systematische Durchbildung, die er der stoischen Lehre angedeihen ließ, gleichsam der zweite Begründer der stoischen Schule geworden. Er arbeitete sehr in's Breite. „Er soll täglich 500 Zeilen geschrieben und im Ganzen 750 Bücher verfaßt haben, indem er sehr viele Stellen aus anderen Autoren, besonders aus Dichtern, citirte und sich oft wiederholte, oft auch früheres berichtigte. (Diog. Laert. VII, 180 f.)" Die Nachfolger des Chrysippus waren Zeno aus Tarsus und Diogenes der Babylonier (der mit der oben schon berührten Gesandtschaft nach Rom ging). Darauf folgte im Lehramte Antipater aus Tarsus.

So viel über die „älteren" Stoiker, welche das System begründeten und ausbilde-

ten. Auf die „späteren" Stoiker werden wir später zu sprechen kommen. Wenden wir uns nun zur stoischen Lehre selbst [1])!

2. Die Stoiker faßten die Philosophie in erster Linie vom praktischen Gesichtspunkte auf. Sie gilt ihnen, von dieser praktischen Seite aus betrachtet, als eine Anweisung zur Glückseligkeit, d. h. als eine Anweisung dazu, wie der Mensch sich zu verhalten habe, um hienieden glücklich zu werden. Auf zweiter Linie erst steht der theoretische Gesichtspunkt. Von diesem Gesichtspunkte aus definiren die Stoiker die Philosophie als die Kenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge. Jedoch ist diese theoretische Seite der praktischen untergeordnet, und hat in dieser ihren Zweck. Denn es sei ja unmöglich, zu erkennen, was Glückseligkeit sei und worin sie ihren Grund habe, wenn nicht zuvor das Wesen, der Zusammenhang und der letzte Grund der Dinge, und namentlich die Natur des Menschen erkannt ist.

3. Dieses vorausgesetzt, unterscheiden die Stoiker drei Theile der Philosophie, die Logik, Physik und Ethik. Die Physik schließt auch die Theologie in sich, und hat in so fern, an und für sich genommen, den Vorrang vor der Ethik; aber thatsächlich steht sie im Dienste der letzteren. Die Logik ist den Stoikern die Lehre von den λογοις, d. i. von den Gedanken und Reden, und daher theilen sie selbe ein in Dialectik und Rhetorik. Die Dialectik umfaßt wiederum die Erkenntnißlehre und Logik im aristotelischen Sinne, und dann die Grammatik. In Bezug auf die Grammatik sind die Leistungen der Stoiker sehr verdienstlich; jedoch ist es nicht unsere Aufgabe, ihnen auf dies Gebiet zu folgen. Wir werden daher im Folgenden zuerst ihre Logik und

---

1) Als Quellen für die Kenntniß des Stoicismus dienen uns außer den erhaltenen Schriften und Fragmenten der Stoiker selbst namentlich die bezüglichen Angaben Ciceros, Plutarchs, des Diogenes Laertius, des Stobäus und des Simplicius. Ueber den Stoicismus handeln: Tiedemann, System der stoischen Philosophie, 3 Bde., Leipzig 1776; W. Fr. Krug, De Cleanthe divinitatis assertore et praedicatore, Lips. 1819; Chr. Petersen, Phil. Chryippeae fundamenta, Alt. 1827; Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 217 ff.; O Heine, Stoicorum de fato doctrina, Naumburgi 1859; C. Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1860; F. Winter, Stoicorum pantheismus et principia doctr. ethicae, quomodo inter se sint apta et connexa, G. Pr. Wittenb. 1863; Guil. Gidionsen, De eo, quod Stoici naturae convenienter vivendum esse principium ponunt, Lips. 1852; M. Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina, Berol. 1861; Munding, Die Grundsätze der stoischen Moral, Rottweil 1846; Klippel, Doctrinae Stoicorum ethicae atque Christ. expositio, Gott. 1823; Krug, De formulis, quibus Stoici summum bonum definierunt, Lips. 1834; F. Ravaisson, De la morale des Stoiciens, Paris 1850, und Essai sur le Stoicisme, Paris 1856; L. Noack, Aus der Stoa zum Kaiserthron, ein Blick auf den Weltlauf der stoischen Philosophie (Psyche, 5, 1, 1862); J. Dourif, Du stoicisme et du christianisme, considérées dans leurs rapports, leurs differences, et l'influence respective, qu'ils ont exercée sur les moeurs, Paris 1863; P. Montée, Le stoicisme à Rome, Paris 1865; Weygoldt, Die Philosophie der Stoa, Leipzig; u. A. m. Dazu kommen dann noch die bezüglichen Abhandlungen in den Werken Zeller's, Brandis', Ritter's, Krische's u. s. w.

Erkenntnißlehre, dann ihre Physik, und endlich ihre Ethik zur Darstellung bringen.

2. Die stoische Logik und Erkenntnißlehre.

§. 55.

1. Die Stoiker lehren, daß alle intellectuelle Erkenntniß aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringe. Die Seele ist ursprünglich gleichsam ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf welches zuerst durch die Sinne Vorstellungen gezeichnet werden. Somit ist der Anfang aller Erkenntniß die αισθησις, die sich dann, in so fern wir uns derselben bewußt werden, zur Vorstellung (φαντασια) gestaltet. Bei der Entstehung der Vorstellung verhält sich die Seele rein leidend; die Vorstellung ist wie der Abdruck eines Siegels im Wachse (τυπωσις ἐν ψυχῃ, wofür Chrysippus, um die Sache zu mildern, den Ausdruck ἑτεροιωσις ψυχης gebrauchte). Somit bringt das Object allein die Vorstellung von sich im Subjecte hervor, und darum offenbart die letztere sowohl sich selbst, als auch zugleich in sich ihr Object dem erkennenden Subjecte. Wenn wir dann ein Object wahrgenommen haben, so bleibt auch nach der Entfernung dieses Objectes eine Erinnerung desselben in uns zurück, und aus einer Vielheit solcher Erinnerungen bildet sich die Erfahrung (ἐμπειρια).

2. Aus den Vorstellungen nun bilden sich im weiteren Fortgange der menschlichen Erkenntniß die Begriffe. Die Begriffsbildung ist jedoch eine doppelte. Sie vollzieht sich nämlich einerseits in uns von selbst ohne unser Zuthun (ἀνεπιτεχνητως); andererseits dagegen beruht sie auf absichtlicher und methodischer Denkthätigkeit. Aus einer Vielheit von gleichartigen Vorstellungen entstehen nämlich in uns ohne reflexive Denkthätigkeit in natürlicher Spontaneität gewisse allgemeine Begriffe, welche dann die Grundlage für die reflexive oder methodische Begriffsbildung sind. Diese Begriffe nennen die Stoiker προληψεις. Erst auf zweiter Linie tritt dann die reflexive Denkthätigkeit ein, und bildet auf künstlichem Wege, durch Aehnlichkeit oder Analogie, durch Umstellung oder Zusammensetzung u. s. w. die Reflexivbegriffe, welche von den Stoikern ἐννοιαι genannt werden. An die Stelle der zehn Kategorien des Aristoteles setzen die Stoiker als oberste Begriffe (γενικωτατα): die Begriffe von Substanz, wesentlicher Eigenschaft, Beschaffenheit und Verhältniß.

3. Durch die Begriffe sind dann wiederum bedingt das Urtheil und die Schlußfolgerung. Die Lehre von den Schlußformen wurde von den Stoikern besonders bereichert durch die Theorie des hypothetischen Schlusses — eine Schlußform, die bekanntlich von Aristoteles noch nicht eigens erörtert worden war. Durch den Schluß schreiten wir von einer Wahrheit zur anderen fort, und sind dadurch in den Stand gesetzt, die Gründe der Erscheinungen zu erforschen. So entsteht die Wissenschaft (ἐπιστημη), die höchste Stufe der menschlichen Erkenntniß. Die kunstgerechte Bildung sowohl der Begriffe,

als auch der Urtheile und Schlüsse, beruht jedoch auf gewissen Normen, welche die Dialectik zu lehren hat.

4. Was aber das Verhältniß der Begriffe zum Sein betrifft, so stellen sich die Stoiker in der Auffassung dieses Verhältnisses auf einen Standpunkt, welcher später im Mittelalter als der nominalistische bezeichnet wurde. Sie bestreiten nämlich sowohl die platonische, als auch die aristotelische Lehre von der objectiven Realität der Begriffe, und behaupten, daß der Begriff etwas rein Subjectives sei, das zwar durch Abstraction gebildet werde, dem aber kein Sein in der Objectivität entspreche. Nur das Einzelne als solches hat reale Existenz, der allgemeine Begriff ist nicht blos nach seiner Form, sondern auch nach seinem Inhalte ein rein subjectives Product des Denkens. Hierin tritt der rein empiristische Charakter der stoischen Erkenntnißlehre offen hervor. Denn dadurch werden die Begriffe außer Beziehung gesetzt zum Wesen der Dinge, und sinken zu bloßen verallgemeinerten Vorstellungen herab.

5. Vorzugsweise beschäftigten sich aber die Stoiker in ihrer Erkenntnißlehre mit der Feststellung des Criteriums der Wahrheit. Als solches galt ihnen die καταληψις. Sie besteht darin, daß eine Vorstellung mit solcher Klarheit, Stärke und Ueberzeugungskraft in der Seele auftritt, daß ihre Wahrheit nicht mehr geleugnet werden kann. In diesem Falle wird die Vorstellung und in der Vorstellung das Object von der Seele mit vollkommener Sicherheit als wahr erfaßt und festgehalten (καταλαμβανεται). Die durch ihre Klarheit und Ueberzeugungskraft für sich einnehmende Vorstellung (φαντασια καταληπτικη) ist es also, welche wir als sicher wahr anerkennen können und müssen; während, wo eine Vorstellung mit solcher Klarheit und Ueberzeugungskraft nicht auftritt (φαντασια ἀκαταληπτος), eine solche Sicherheit noch nicht gegeben ist, weshalb die gedachte Vorstellung nur erst als mehr oder minder wahrscheinliche Meinung gelten kann.

6. Hiezu stimmt die stoische Definition des Wissens (Stob. Ecl. Eth. II, 128) als der καταληψις ἀσφαλης και ἀμεταπτωτος ὑπο λογου, sowie die Annahme, daß ein System aus solchen καταληψεις die Wissenschaft ausmache. „Nach Cicero (Acad. II, 47) soll Zeno die Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern verglichen haben, die Zustimmung (συγκαταθεσις) mit der halb geschlossenen Hand, die Erfassung des Objectes selbst (καταληψις) mit der völlig geschlossenen Hand (der Faust), und das Wissen endlich mit der Umfassung der Faust durch die andere Hand, wodurch der Zusammenschluß gefestigt und gesichert werde."

3. Die stoische Physik.

§. 56.

1. Dem Empirismus in der Logik entspricht bei den Stoikern der Realismus in der Physik, in dem Sinne nämlich, daß sie alles Wirkliche für körperlich halten, und gar nichts Unkörperliches annehmen. Ihre Physik ist nichts anderes, als eine weitere und reichere Entwickelung der

Heraklitischen Lehre von dem feuerigen Grunde alles Seienden, und von dem beständigen Flusse des Werdens und Vergehens.

2. An die Stelle der vier aristotelischen Principien setzen die Stoiker blos zwei: το ποιουν und το πασχον, das active und passive Princip, Kraft und Stoff. Damit nämlich etwas wirklich werde, ist erforderlich ein *Stoff*, eine Hyle, welche gestaltet werden kann, und eine *Kraft*, welche gestaltet. Der Stoff ist an sich unbewegt und ungeformt, aber fähig, jede Bewegung und Form anzunehmen. Die Kraft dagegen ist das thätige, bewegende und gestaltende Princip. Sie ist mit der Materie untrennbar verknüpft.

3. Auf diesen Prämissen beruht denn nun die gesammte *Theologie* und *Kosmologie* der Stoiker. Um die Entstehung der Welt zu erklären, müssen nämlich nach ihrer Ansicht zwei Principien vorausgesetzt werden: die *Materie*, aus welcher die Welt gestaltet wird, und ein gestaltendes Princip. Letzteres ist *Gott*. Beide Principien, Gott und die Materie, dürfen jedoch nicht als der Substanz nach von einander verschieden gedacht werden; vielmehr ist Gott als die wirkende Kraft mit der Materie als dem passiven Princip der *Substanz* nach *ein und dasselbe*. Gott verhält sich zur Welt als deren *Seele*. Die Welt dagegen ist der *Leib* Gottes. Das pantheistische Princip, nach welchem Gott und die Welt in Ein Sein zusammenzuziehen sind, wird von den Stoikern entschieden festgehalten.

4. Nun aber entsteht die weitere Frage, *wie* denn die Natur Gottes als der wirkenden und gestaltenden Kraft im Universum zu denken sei. Diese Frage beantworten die Stoiker in folgender Weise:

a) In so fern Gott die *wirkende* Ursache im Universum ist, muß er gedacht werden als eine *feurige, ätherische* Natur, die als Wärme das ganze Universum durchdringt, und dadurch die Wirklichkeit desselben beursacht. Denn von der inneren Lebenswärme ist der Erfahrung gemäß alles Dasein und Leben im Bereich der Naturwesen abhängig. Von diesem Standpunkte aus erscheint also Gott als die allgemeine *Naturkraft* (φυσις), welche das ganze Universum durchdringt, belebt und zusammenhält; weshalb denn auch von den Stoikern die Begriffe „Natur" und Gott stets für einander gesetzt werden.

b) In so fern dagegen Gott die *gestaltende* Ursache der Welt ist, ist er zu fassen als die allgemeine *Weltvernunft*, welche nach dem ihr immanenten Gesetze der *Zweckmäßigkeit* das Universum bildet und ordnet. Daß die göttliche Natur zugleich als lebendige Vernunft zu denken sei, ergibt sich daraus, daß

α) in der Welt überall *Schönheit, Ordnung* und *Zweckmäßigkeit* herrscht, diese aber nur von einer denkenden Vernunft herrühren können; daß ferner

β) die Welt *selbstbewußte* Theile in sich schließt, dieses aber wiederum nicht möglich wäre, wenn das Weltganze als solches bewußtlos wäre, da das Ganze als solches immer vollkommener sein muß, als seine Theile;

γ) daß endlich die Welt beseelte und verständige Wesen aus sich erzeugt, was nicht möglich wäre, wenn sie selbst ohne Seele und Verstand wäre.

c) Und so ist denn die göttliche Natur zu denken als ein vernünftig und künstlerisch wirkendes Feuer, das als solches sowohl Weltseele als auch Weltvernunft ist. Als Weltvernunft schließt Gott alle vernunftgemäßen Keimformen der Weltdinge (λογοι σπερματικοι) in sich; diese verhalten sich wie Samen, welche dann durch die Wirksamkeit Gottes, insofern er Weltseele ist, zur Verwirklichung und Offenbarung in den besonderen Dingen der Welt gelangen.

5. Gilt dieses im Allgemeinen, so ist jedoch wiederum zu unterscheiden zwischen einer doppelten Seite der göttlichen Natur. Nach der einen Seite ist nämlich die göttliche Feuernatur als Lebenswärme ganz in die Natur versenkt; nach der anderen Seite dagegen ist sie davon in einem gewissen Grade befreit und selbstständig. Dieser höhere Theil des göttlichen Wesens ist der reine, leuchtende Aether, welcher an der oberen Grenze der Welt seinen Sitz hat. Dieser leuchtende Aether ist mithin das ἡγεμονικον μερος der Gottheit, der Zeus der Mythologie, der eigentliche Träger der Weltvernunft, die höchste Weisheit und das höchste Gesetz aller Dinge.

6. Gilt dieses von dem Wesen Gottes als der wirkenden und gestaltenden Ursache der Welt, so frägt es sich nun weiter, wie denn der Proceß der Weltentstehung aufzufassen sei. Diese Frage beantworten die Stoiker also: Das göttliche Urfeuer verdichtet sich bei der Weltbildung zunächst in Luft und Wasser; das Wasser wird zum Theile Erde, bleibt zu einem anderen Theile Wasser, und verdunstet zu einem dritten Theile in Luft, woraus sich wiederum Feuer entzündet. Die zwei dichteren Elemente, Erde und Wasser, sind vorwiegend leidend, die beiden feineren, Luft und Feuer, vorwiegend wirkend. So befindet sich nach dieser Lehre, wie nach der Lehre Heraklits, das Universum in einem beständigen Kreislaufe, indem aus dem Urfeuer durch fortschreitende Verdichtung die Elemente hervorgehen und durch fortschreitende Wiederverdünnung in dasselbe wieder zurückkehren. Aus den dichteren Stoffen entstehen dann die Einzelwesen, in denen die λογοι σπερματικοι zur Verwirklichung und Offenbarung gelangen.

7. Aus diesen Prämissen erklären sich nun von selbst alle Eigenschaften, welche die Stoiker der Welt, in so fern sie als Ganzes gefaßt wird, beilegen. Nämlich:

a) Nach ihrer sichtbaren, gewissermaßen körperlichen Seite ist die Welt allerdings der Leib Gottes; aber als Ganzes genommen ist sie Gott selbst. Denn sie ist ja doch in ihrem inneren Wesen nichts anderes als das göttliche Wesen, wie und in so fern es sich selbst zur sichtbaren Welt gestaltet hat.

b) Als der gewissermaßen concret gewordene Gott ist ferner die Welt das Beste und Vornehmste, was sich denken läßt; es müssen ihr daher auch alle wie immer auszeichnenden Prädicate zugetheilt werden. Sie ist vernünftig, weise, vorsichtig und aller Schönheit Fülle.

c) Ist endlich die Welt als Ganzes genommen Gott, so müssen auch alle ihre Bestandtheile, als Ganzheiten gefaßt, insbesondere die Gestirne und Elemente, in Rücksicht auf die in denselben hervortretende göttliche Kraft

als eben so viele *untergeordnete Götter* betrachtet werden. Aus diesem Princip suchen die Stoiker dann die gesammte Mythologie zu erklären.

8. Nach ihrer *materiellen*, resp. empirischen Seite gefaßt, erscheint ferner den Stoikern die Welt als eine in sich geordnete *Einheit*, welche nach Außen begrenzt ist und die Kugelgestalt hat. Jenseits der Welt ist das unbegrenzte Leere. Die Zeit ist die Ausdehnung der Bewegung der Welt; sie ist unendlich nach der Seite der Vergangenheit und nach der der Zukunft. Alle Einzelwesen im Universum sind von einander verschieden. Nicht zwei Blätter, nicht zwei lebende Wesen sind einander völlig gleich.

9. Sehen wir nun aber von der Welt als Ganzem ab, und reflectiren wir auf den *Weltlauf*, d. h. auf die zeitliche Folge der Thatsachen und Ereignisse in der Welt, so begegnet uns hier ein weiterer Begriff, welcher in der Physik der Stoiker eine große Rolle spielt, nämlich der Begriff der *Vorsehung* (προνοια). Da nämlich Gott die allgemeine Weltvernunft ist, so folgt daraus, daß die ganze Folge der Ereignisse in der Welt, der ganze Weltlauf, durch die göttliche Vernunft beherrscht und geleitet wird. Und das ist der Begriff der Vorsehung. Sie ist nach den Gesetzen des Zweckes thätig, und leitet Alles mit Einsicht und Weisheit.

10. Auf ihrem pantheistischen Standpunkte konnten jedoch die Stoiker den Begriff der Vorsehung nicht in der Weise fassen, daß damit die Freiheit und die Zufälligkeit der Geschehnisse in der Welt sich hätte vereinbaren lassen. Sie lehren daher, die *Wirkung* der Προνοια sei die Ειμαρμενη, d. i. das *Fatum*. Alles nämlich, sagen sie, was in der Welt geschieht, hat seine Ursache, und diese Ursachen sind durch einen stetigen, ununterbrochenen Zusammenhang mit einander verkettet, so daß nichts Anderes und Nichts auf eine andere Weise erfolgen kann, als was und als wie es durch die allgemeine Verkettung der Ursachen nothwendig bestimmt ist. Darin aber besteht das Fatum. Dieses also ist für Alles maßgebend, seiner Herrschaft vermag Nichts sich zu entziehen.

11. Mit dieser fatalistischen Ansicht konnte wiederum die *Freiheit* des menschlichen Willens nicht mehr zusammenbestehen. Consequenterweise wurde sie denn auch von den ältesten Stoikern schlechthin in Abrede gestellt. Dagegen suchte Chrysippus dieselbe wenigstens einigermaßen zur Geltung zu bringen. Er unterscheidet daher zwischen den *einzelnen Handlungen* und zwischen dem inneren *Gesammtcharakter* des Menschen, aus welchem jene einzelnen Handlungen erfolgen. Der innere Gesammtcharakter nun, meint er, nach welchem der Mensch stets handelt und handeln muß, ist dem Einzelnen allerdings durch das Fatum zugefallen, und in so fern prädeterminirt; aber zu den einzelnen Handlungen bestimmt sich der Mensch doch immer selbst, und handelt in diesem Sinne frei.

12. Der Mensch ist daher zu vergleichen mit einem vom Berge *herabrollenden Steine*. Denn wie dieser, einmal in Bewegung gesetzt, von selbst fortrollt, ohne weiterer äußerer Impulse zu bedürfen, so braucht auch der menschliche Wille, nachdem er einmal durch das Fatum determinirt ist,

zu seinen einzelnen Handlungen, in denen sein vom Fatum bestimmter Gesammtcharakter sich offenbart, keines eigenen Impulses von Seite des Fatums mehr, sondern er vollbringt sie aus sich allein. Und das genügt, um den Begriff der Freiheit aufrecht zu erhalten. Wenn wir meinen, ganz frei, d. i. ohne jede vorgängige Determination zu handeln, so rührt dieses blos daher, daß wir uns der Motive nicht bewußt sind, die in einem gegebenen Falle unseren Willen bestimmen.

13. Daß ungeachtet der göttlichen Vorsehung, welche Alles mit Einsicht und Weisheit leitet, doch das Uebel und Böse in der Welt vorhanden ist, diese Erscheinung erklärt sich daraus, daß das Gute ohne das Uebel gar nicht bestehen kann, so wenig, als umgekehrt das Uebel ohne das Gute. Wie kann denn Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Klugheit, Wahrhaftigkeit, Vergnügen sein, wenn nicht Ungerechtigkeit, Feigheit, Unmäßigkeit, Unklugheit, Lüge, Schmerz ist? Es ist also allerdings wohl wahr, daß Gott das Böse und das Uebel nicht will, sondern nur das Vollkommene und Gute. Aber das Böse und das Uebel sind mit dem Guten und Vollkommenen untrennbar verbunden, und mußte somit unvermeidlicher Weise mit dem letzteren auch das erstere in die Welt eindringen.

14. Der Weltlauf findet sein Ziel darin, daß nach Ablauf einer gewissen Weltperiode die Gottheit alle Dinge wieder in sich selbst zurücknimmt, indem vermöge eines Weltbrandes Alles in Feuer aufgeht. Doch geht nach jeder solcher Weltverbrennung immer wieder eine neue Welt aus Gott hervor, welche der vorausgegangenen vollständig und in allen Theilen gleich ist, indem die allherrschende Nothwendigkeit eine Verschiedenheit der Welten nicht zuläßt. Dieser Proceß der Verbrennung und Wiedererzeugung geht in's Unendliche fort.

15. Die menschliche Seele ist ein Theil oder Ausfluß der Gottheit und steht mit dieser in Wechselwirkung. Sie ist daher, gleich Gott, feuriger Natur, — der warme Hauch in uns, der seinen Centralsitz im Herzen hat. Sie entsteht durch Generation zugleich mit dem Leibe. Sie besteht aus acht Theilen, aus einem Haupttheile, dem ἡγεμονικον μερος, in welchem die Vernunft ihren Sitz hat, und der im Herzen wohnt; dann aus den fünf Sinnen, dem Sprachvermögen und der Zeugungskraft. Die letztgenannten Theile sind im Gegensatze zu dem vernünftigen Haupttheile auch als der unvernünftige Theil der Seele zu bezeichnen. Sie gehen gleichsam polypenartig von dem Centraltheile aus und verzweigen sich in die ihnen entsprechenden Organe.

16. Die Seele ist ihrer Natur nach vergänglich, kann jedoch auch den Leib überdauern. In Bezug auf die Frage, ob die Seele den Leib wirklich überdauere, oder nicht, scheiden sich bei den Stoikern die Ansichten. Kleanthes behauptete, daß alle Seelen bis zur Weltverbrennung fortbestehen werden; Chrysippus dagegen gestand diesen Vorzug nur den Seelen der Weisen zu. Panätius scheint (nach Cic. Tusc. I, 32) die Unsterblichkeit überhaupt in Abrede gestellt zu haben. Doch dürfte er vereinzelt stehen. Jene, welche eine Fortdauer aller Seelen bis zur Weltverbrennung annahmen, lehrten

wiederum, daß nur die Seelen der Weisen als reine, feurige Naturen im Jenseits fortexistirten, während die Seelen der Thoren auch nach dem Tode eine Art Körper beibehielten.

17. Der Mensch ist das höchste Product der Natur; er steht an der Spitze aller übrigen Naturwesen, und nur die Götter sind über ihn erhaben. Alle übrigen Dinge außer dem Menschen sind um der Götter und um des Menschen willen da; der Mensch dagegen ist dazu bestimmt, das Universum zu betrachten und zu bewundern. Das Menschengeschlecht bildet im Verein mit den Göttern eine Art Gottesstaat, dessen Grundgesetz das Gesetz der Natur ist, welches allenthalben in der Welt sich offenbart. Dies führt uns auf die stoische Ethik.

4. Die stoische Ethik.

§. 57.

1. Nicht die Lust oder das Vergnügen, lehren die Stoiker, ist es, worein wir den Zweck unseres Thuns setzen dürfen; die Lust ist nur etwas zur Thätigkeit Hinzutretendes, sie Begleitendes, und darf daher nicht Zweck der Thätigkeit sein. Ist ja schon der natürliche Trieb nicht auf das Vergnügen, auf die Lust als Zweck hingerichtet; vielmehr geht er stets auf das, was unserer Natur gemäß ist, auf Erhaltung, Integrität und Gesundheit des Leibes; die Lust verhält sich immer nur begleitend zur Befriedigung des Naturtriebes; nicht aber findet dieser darin sein Ziel. Um so weniger kann und darf solches beim vernünftigen Handeln stattfinden.

2. Soll der Mensch in rechter Weise thätig sein, dann muß er sich an jene Richtschnur halten, welche ihm die Natur (φυσις) vorzeichnet. In der Natur offenbart sich nämlich das ewige göttliche Gesetz, und wie dieses die Richtschnur aller weltlichen Wesen ist, welcher ihre Thätigkeit conform sein muß, so bildet es auch die Richtschnur für das menschliche Handeln, und der Mensch muß in seinem Thun und Lassen an selbes sich halten, wenn er dem Zwecke seines Daseins genügen will. Es ist dieses Gesetz eigentlich nichts anderes, als der Wille Gottes, weil ja Gott selbst die allgemeine Natur (φυσις) ist, und diesem göttlichen Willen muß der menschliche Wille sich unterwerfen.

3. Damit ist das oberste Princip der stoischen Moral gegeben. Es lautet also: das höchste Lebensziel des Menschen besteht darin, daß er „der Natur gemäß lebe", (ὁμολογουμενως τῃ φυσει ζῃν). Und demnach spricht sich auch die oberste Regel alles menschlichen Handelns in dem Satze aus: „Du sollst der Natur, d. i. dem in der Natur sich aussprechenden göttlichen Willen oder Gesetze gemäß leben und darin dein höchstes Lebensziel erblicken. Dadurch, und dadurch allein ist die Glückseligkeit bedingt. Nicht in der Lust, im Vergnügen ist das Glück zu finden, sondern nur darin, daß man sein Thun und Lassen an die Richtschnur der Natur oder des göttlichen Gesetzes bindet, und darin sein Lebensziel findet.

4. Das „Leben nach der Natur" macht aber in der stoischen Doktrin den Begriff der Tugend aus. Derjenige, sagen sie, ist tugendhaft, welcher der Natur gemäß lebt, und nur derjenige, welcher der Natur gemäß lebt, kann als tugendhaft bezeichnet werden. Demgemäß wird von den Stoikern das oberste Princip ihrer Moral zuletzt in der Weise formulirt: das höchste Lebensziel des Menschen sei die Tugend, und als oberstes Gesetz müsse sonach für den Menschen der Satz gelten: Du sollst tugendhaft sein, und in der Tugend allein dein Lebensziel erblicken. Die Tugend macht glücklich, und sie allein ist die Bedingung der Glückseligkeit.

5. Demnach erscheint bei den Stoikern die Tugend als Selbstzweck. Denn da die Tugend das höchste Lebensziel des Menschen ist, so folgt, daß sie nicht um eines außer und über ihr liegenden Zweckes, sondern vielmehr um ihrer selbst willen anzustreben sei. So lange daher der Mensch noch auf dem Standpunkte steht, daß er das Gute liebt um eines außer diesem liegenden Zweckes willen, den er damit zu erreichen sucht, ist er noch nicht tugendhaft im wahren Sinne dieses Wortes; erst wenn er dahin gelangt, daß er das Gute um des Guten willen liebt, daß er also tugendhaft ist um der Tugend selbst willen, erst dann kann man sagen, daß er im wahren und eigentlichen Sinne tugendhaft sei.

6. Demgemäß unterscheiden die Stoiker, was das menschliche Handeln betrifft, das καθηκον und das κατορθωμα. Ein καθηκον ist jene Handlung, welche allerdings der Natur gemäß ist, und sich daher mit gutem Grunde rechtfertigen läßt, aber doch nicht einzig aus tugendhafter Gesinnung, sondern um eines damit zu erreichenden Zweckes willen vollbracht wird. Κατορθωμα dagegen ist eine Handlung, die einzig aus tugendhafter Gesinnung entspringt, die also von der Art ist, daß in ihr das Gute vollbracht wird blos deshalb, weil es gut ist, ohne Rücksicht auf einen Zweck, der dadurch erreicht werden soll. Nur das κατορθωμα also ist eine vollkommen gute Handlung, eine vollkommene Pflichterfüllung.

7. Ist die Tugend als höchstes Lebensziel des Menschen Selbstzweck, so ist sie auch das höchste Gut des Menschen. Das ist von selbst klar. Aber sie ist nach den Stoikern nicht blos das höchste, sondern sie ist auch das einzige Gut des Menschen. Es gibt, so lehren sie, nur Ein Gut für den Menschen, nämlich das καλον, also die Tugend. Denn, sagen sie

a) ein Gut ist nur dasjenige, was unter allen Umständen und Bedingungen den Menschen glücklich macht; was diese Eigenschaft nicht hat, ist nicht gut zu nennen. Ein Gut in diesem Sinne ist aber nur die Tugend, die bereitwillige Unterwerfung unter den Willen Gottes; denn unter allen Umständen und Bedingungen kann man diesen Gehorsam üben, und mit dieser Uebung ist immer ein angenehmes Bewußtsein verbunden.

b) Ferner, was man zum Guten und Schlechten gebrauchen kann, ist kein Gut. Alles aber kann man zum Guten und Schlechten gebrauchen; nur nicht die Tugend; diese allein ist somit ein Gut für den Menschen. Ebenso kann aus dem Guten nie Böses entspringen. Aber nur aus der Tugend kann

nie Böses hervorgehen; folglich ist auch aus diesem Grunde die Tugend das einzige Gut.

c) Endlich wer die Dinge, die von äußeren Umständen abhängen, und nicht in der Gewalt des Menschen sind, für ein Gut hält, kann der Versuchung nicht widerstehen, die Vorsehung manchmal zu tadeln, weil sie jene Dinge oft dem Lasterhaften gibt, dem Tugendhaften dagegen versagt. So wird der Mensch gegen Gott ungerecht. Er soll mithin jene Dinge gar nicht für Güter halten.

Alles also, was man außer der Tugend noch als ein Gut betrachten möchte, ist solches in Wahrheit nicht; es ist etwas an sich Gleichgiltiges (ἀδιαφορον). Es trägt daher auch zur Glückseligkeit Nichts bei. Die Tugend allein macht glücklich.

8. Dennoch aber muß man zwischen diesen gleichgiltigen Dingen wieder einen Unterschied annehmen; denn sonst könnte ja keine Ordnung in das Leben und Handeln der Menschen kommen, weil man keinen Maßstab hätte, das eine dem anderen vorzuziehen, das eine zu wählen und das andere zu verwerfen; ja man könnte, weil unter jener Voraussetzung kein Grund vorhanden wäre, zu thun oder zu lassen, gar nicht zum Handeln kommen; die Weisheit hätte kein Amt und kein Geschäft. Man muß daher doch unterscheiden zwischen Dingen, welche schätzenswerth (ἀξιαν ἐχοντα), zwischen solchen, welche nicht schätzenswerth, d. i. verächtlich (ἀναξιαν ἐχοντα) und zwischen solchen, welche weder schätzenswerth, noch nicht schätzenswerth sind (οὔτε ἀξιαν, οὔτε ἀναξιαν ἐχοντα). Die erstgenannten Dinge sind vorzuziehen (προηγμενα); die zweiten abzuweisen (ἀποπροηγμενα); die dritten sind absolut gleichgiltig.

9. Wenn also in der angegebenen Weise die Dinge einen verschiedenen Werth haben, so müssen sie auch in Rücksicht auf diesen gewählt werden. Allein — darauf beharren immer die Stoiker — ob der Mensch jene Dinge erlangt oder nicht: seine Glückseligkeit hängt davon nicht ab. Diese kann überhaupt nicht vermehrt und nicht vermindert werden, so wenig das ägeische Meer größer wird, wenn man einen Tropfen Wasser hineinfallen läßt, oder Crösus reicher, wenn man ihm einen Pfennig schenkt. Wer vorzügliche geistige Anlagen, Kenntnisse, Gesundheit, Reichthum hat, ist nicht glücklicher, als wer diese Dinge entbehrt; denn solche Dinge können ebenso gut für den Menschen zum Glück, als zum Unglück ausschlagen.

10. Die Tugend ist wesentlich nur Eine. Wenn man einen Unterschied zwischen verschiedenen Tugenden macht, so ist dieser Unterschied nur ein beziehungsweiser, in so fern nämlich die Eine Tugend in verschiedenen Richtungen sich bethätigt und offenbart. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man dann unterscheiden zwischen Grundtugenden und abgeleiteten Tugenden. Unter die erste Categorie fallen die Klugheit oder praktische Weisheit (φρονησις), die Tapferkeit, die Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Zur zweiten Categorie dagegen gehören die Großmuth, die Enthaltsamkeit, die Geduld, der Fleiß, die Ueberlegsamkeit u. s. w. Alle diese Tugenden beruhen aber auf der richtigen Einsicht und sind deshalb lehrbar.

11. Aus ihrer Theorie der Tugend leiten die Stoiker nun folgende Folgerungen ab:

a) Wer Eine Tugend besitzt, besitzt sie alle; denn da die Tugend wesentlich nur Eine ist, so sind in jeder Tugend alle übrigen eingeschlossen. Umgekehrt gilt daher das Gleiche. Wer Eine Tugend nicht besitzt, besitzt keine derselben; er ist überhaupt nicht tugendhaft.

b) Es gibt keinen Gradunterschied in der Tugend; d. h. es kann Einer nicht mehr oder weniger tugendhaft sein. Deshalb sind denn auch die guten Handlungen des Tugendhaften alle gleich gut; es gibt auch hier kein Mehr und kein Minder.

c) Der Tugendhafte ist als solcher des Bösen unfähig. Alle seine Handlungen sind gut, auch wenn sie nach dem gewöhnlichen moralischen Urtheile noch so verwerflich erscheinen. Dadurch, daß er sie vollbringt, werden sie gut und löblich [1]).

12. Wer nicht tugendhaft ist, der ist lasterhaft. Von dem Laster (κακια) gelten daher auch ähnliche Bestimmungen, wie von der Tugend. Nämlich:

a) Wer von Einem Laster befleckt ist, der ist von allen befleckt. Denn auch das Laster als Gegensatz der Tugend ist wesentlich nur Eines; und es kann daher der Mensch nicht etwa in der einen Beziehung lasterhaft, in der anderen nicht lasterhaft sein.

b) Ebenso gibt es keine Gradunterschiede im Laster, so wenig, wie in der Tugend. Alle Lasterhaften sind gleich lasterhaft. Daher sind auch alle Handlungen des Lasterhaften gleich lasterhaft (omnia peccata paria); es gibt auch hier kein Mehr und kein Minder.

c) Der Lasterhafte ist des Guten ebenso wenig fähig, wie der Tugendhafte des Bösen. Alle seine Handlungen sind böse, auch wenn sie dem Anschein nach gut sind. Zwischen Tugend und Laster gibt es kein Mittleres, in welchem Gutes und Böses zusammen bestehen könnten.

13. Die Affecte (παϑη), von welcher Art sie immer sein mögen, sind Abweichungen von dem richtigen praktischen Urtheile über das Gute und Ueble. Sie beruhen daher auf unvollkommener Erkenntniß, resp. auf einem falschen Urtheile. Die Hauptformen derselben sind: Furcht und Bekümmerniß, welche aus einem zukünftigen oder gegenwärtigen vermeintlichen Uebel entspringen, und Begierde und Lust, welche aus einem zukünftigen oder gegenwärtigen vermeintlichen Gute resultiren. Aber eben deshalb, weil die Affecte blos aus einem falschen praktischen Urtheile hervorgehen, ist keiner derselben naturgemäß und nützlich; sie lassen sich nicht mit der wahren Tugend vereinbaren. Der Tugendhafte darf sich daher keinem Affecte, keinem παϑος hingeben, sondern muß über alle erhaben sein.

14. Auf den bisher entwickelten ethischen Grundsätzen nun beruht das Ideal des Weisen, wie es von den Stoikern entworfen wird. Derjenige, welcher die Tugend besitzt, ist der wahrhaft Weise. Als solcher ist er gleichgiltig gegen alle Güter außer der Tugend, weil er erkennt, daß sie doch keine wahren und eigentlichen Güter sind. Er ist gleichgiltig gegen alle Lust und

---

1) Da ist die Knabenliebe, die Lebensart einer Buhlerin, die Verachtung des Begräbnisses u. dgl. nichts Unsittliches mehr; da ist es nicht verboten, unser eigenes und anderer Menschen Fleisch zu essen; da gehören Werke, wie sie Oedipus und Jokaste trieben, zu den gleichgiltigen Dingen.

Begierde, weil er weiß, daß keine Lust, kein Vergnügen etwas Naturgemäßes und der Tugend Entsprechendes ist. Er ist gleichgiltig gegen allen Schmerz, gegen alle Furcht, gegen alle Bekümmerniß, weil er weiß, daß all dieses seine Glückseligkeit, die er in der Tugend besitzt, nicht beeinträchtigen kann. Er macht sich frei von allen Affecten, und wenn er nicht umhin kann, gegebenen Falls Vergnügen oder Schmerz zu empfinden, so läßt er sich dadurch doch nicht beeinflussen, er bleibt bei allem dem unbewegt und unerschütterlich. Bei allem Vergnügen und Wohlergehen, bei allen Unglücks- und Wechselfällen des Lebens behält er seinen unerschütterlichen Gleichmuth bei; keine Krankheit kann ihn hierin stören, keine Furcht ihn beunruhigen, kein noch so herbes Schicksal ihn erschüttern: kurz — er ist ἀπαθής. In dieser ἀπάθεια faßt sich das ganze Ideal des Weisen zusammen.

15. Der Weise ist daher auch der wahrhaft Freie, der wahrhaft Reiche, der wahre König und Herrscher, der wahre Priester, Wahrsager und Dichter; er vereinigt in sich alle Vollkommenheiten, und steht deßhalb an innerer Würde keinem anderen Vernunftwesen, nicht einmal dem Zeus nach, nur daß ihm nicht wie diesem die Unsterblichkeit zukommt. Er ist ein Gott in seiner Art. Alles, was er thut, ist gut; die Tugend ist für ihn unverlierbar. — „Ungeachtet dieser seiner moralischen Selbstständigkeit steht er aber doch mit allen anderen Vernunftwesen in praktischer Gemeinschaft. Er nimmt am Staatsleben Theil, um so mehr, je mehr dieses sich der Vollkommenheit des Einen alle Menschen umfassenden Idealstaates annähert. Aber er übt, wie gegen sich, so auch gegen Andere, nicht Nachsicht, sondern Gerechtigkeit. Die Gemeinschaft der Weiber ist ihm gestattet. Er ist Herr auch über sein Leben, und darf selber nach freier Selbstentscheidung beenden; der Selbstmord ist ihm erlaubt."

16. Im Gegensatz zum Weisen steht der Thor. Von ihm gilt überall das Gegentheil von dem, was dem Weisen zukommt. Der Thor, der die Tugend nicht besitzt, ist allen Einflüssen der Affecte und Leidenschaften unterworfen; er ist der eigentliche Sklave, der eigentliche Gottlose; er sündigt in allen seinen Werken. Zwischen dem Weisen und Thoren breitet sich eine so große Kluft aus, daß ein Vergleich zwischen beiden gar nicht möglich ist. Und da es zwischen Tugend- und Lasterhaftigkeit kein Mittleres gibt, so sind auch alle Menschen entweder Weise oder Thoren, d. h. entweder vollkommen gut (σπουδαῖοι) oder ganz schlecht (φαῦλοι).

17. So viel über die Ethik der Stoiker. Man sieht, daß diese Lehre, obgleich alle wesentlichen Voraussetzungen des sittlichen Lebens: die Freiheit, die Unsterblichkeit u. s. w. beseitigt sind, doch die ethischen Forderungen an den Menschen in enormer Weise anspannt. Aber eben dadurch werden sie auch natur- und vernunftwidrig, und schlagen zuletzt wiederum in ihr Gegentheil um. Die Forderungen, die an den stoischen Weisen gestellt werden, sind von der Art, daß sie bis zur Unnatur sich steigern, und mit dem praktischen Leben ganz unvereinbar sind. Und doch erzielen sie zuletzt nichts anderes, als daß der Weise in stolzer Selbsterhebung sich den Göttern gleichstellt, und mit Verachtung auf jene herabblickt, die mit ihm nicht auf gleicher Stufe stehen; doch erzielen

sie nichts anderes, als daß dem Weisen zuletzt Alles, auch das Schändlichste gestattet, und so der ethische Antinomismus zum Princip erhoben wird. Auf jener Grundlage, auf welcher die stoische Lehre beruht, auf dieser durchaus pantheistischen Nothwendigkeitstheorie mit ihrer Leugnung der Unsterblichkeit konnte nur ein Zerrbild der wahren Ethik sich aufbauen.

5. Die späteren Stoiker.

§. 58.

1. Wir haben nun noch einen Blick zu werfen auf die späteren Stoiker, welche der alten Schule sich anschlossen, und deren Principien entweder vollständig beibehielten, oder aber modificirten und milderten. Zu diesen gehören:

a) Panätius von Rhodus (180—111 v. Chr.), ein Schüler des Diogenes. Er milderte die Härten der stoischen Lehre (Cic. de fin. IV, 28.), und gab ihr jene Form, welche ihr bei den Römern Eingang verschaffte. Er selbst gewann römische Aristokraten, wie Lälius und Scipio, für die stoische Lehre. „Er strebte nach einem minder spinösen und mehr glänzenden Vortrag und berief sich neben den älteren Stoikern auch auf Plato, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und Dikäarch, womit er die Bahn des Eclecticismus betrat." Er verwarf die astrologische Wahrsagung und die Mantik, welcher die älteren Stoiker von ihrem fatalistischen Standpunkte aus gehuldigt hatten, gab die Lehre von der Weltverbrennung auf, und bekannte mit Sokratischer Bescheidenheit, von der vollendeten Weisheit noch ferne zu sein. Sein Buch περι του καθηκοντος liegt Cicero's Büchern „De officiis" zu Grunde. (Cic. de off. III, 2.)

b) Posidonius aus Apamea in Syrien, Schüler des Panätius (c. 90). Er hielt seine Schule zu Rhodus, wo ihn unter Anderen auch Cicero und Pompejus hörten, und galt für den πολυμαθεστατος και ἐπιστημονικωτατος unter den Stoikern. Er huldigte gleichfalls dem Eclecticismus, indem er aristotelische und platonische Lehren mit den stoischen verschmolz und gefiel sich außerdem in schwungvoller Rede. Weiter sind zu nennen: Apollodorus aus Athen (c. 144), Athenodorus aus Tarsus, Vorsteher der Pergamenischen Bibliothek und später Begleiter und Freund des jüngeren Cato (Uticensis), der die stoischen Grundsätze durch sein Leben zu bewähren suchte; ferner Antipater aus Tyrus (45 v. Chr.), ein Lehrer des jüngeren Cato, Apollonides, ein Freund Cato's; und endlich Diodotus um 85 v. Chr., Lehrer Cicero's, und später dessen Hausgenosse und Freund.

c) Während der römischen Kaiserzeit wendeten sich bei der Zunahme der Unsittlichkeit und moralischen Verkommenheit großentheils die Gegner dieser Zeitrichtung dem Stoicismus zu, um in stiller Zurückgezogenheit in der stoischen Weisheit Trost und Beruhigung zu suchen oder mit dem Stolze stoischer Tugend den Gewalthabern zu trotzen. So kam es, daß die stoische Philosophie in dieser Zeit auch einen politischen Charakter annahm, und ihre Anhänger verdächtig wurden, ja selbst Verfolgungen sich zuzogen. Wir nennen aus dieser Zeit vorzugsweise folgende Stoiker:

α) L. Annäus Seneca aus Corduba in Spanien (3—65 n. Chr.), Lehrer des Nero. Er beschäftigte sich nicht so fast mit der Physik, als vielmehr mit der Moral, und zwar mehr im Sinne einer Mahnung zur Tugend, als der Untersuchung über das Wesen der Tugend, weshalb er denn auch in letzterer Beziehung in keinem wesentlichen Punkte von der älteren Stoa abweicht. Von seinen philosophischen Schriften sind er-

halten: Quaestionum naturalium ll. VII., und eine Reihe moralisch-religiöser Abhandlungen: De providentia; de brevitate vitae; Trostschriften ad Helviam matrem, ad Marciam und ad Polybium; de vita beata; de otio aut secessu sapientis; de animi tranquillitate; de constantia; de ira; de clementia; de beneficiis, und die Epp. ad Lucilium [1]). Obgleich er aber den stoischen Weisen sogar über die Gottheit erhebt, weil seine Unabhängigkeit ein Werk seines Willens sei, was bei der Gottheit nicht stattfinde; so ergeht er sich doch in hoffnungslosen Klagen über die Verdorbenheit und das Elend des menschlichen Lebens, so wie er auch der menschlichen Schwäche gar manche weitgehende Zugeständnisse macht. Dieser Widerspruch tritt auch in seinem Privatleben hervor. In der Theorie finsterer Stoiker, der auf alles Menschliche mit Verachtung sieht, war er im Leben ein geschniegelter Hofmann, und den Freuden der Tafel u. dgl. keineswegs abgeneigt.

β) An Seneca schließen sich an: L. Annäus Cornutus (20—66 n. Chr.), der Satyriker A. Persius Flaccus (34—62 n. Chr.), Schüler und Freund des ersteren und C. Musonius Rufus aus Volsinii, ein Stoiker von ähnlicher Richtung, wie Seneca. „Er ward mit anderen Philosophen (65 n. Chr.) von Nero aus Rom verbannt, später, wahrscheinlich durch Galba zurückberufen, von Vespasian, als dieser die Philosophen vertrieb, dort belassen und stand in persönlicher Verbindung mit Titus. Sein Schüler Pollio hat απομνημονευματα Μουσωνιου aufgezeichnet, aus denen wahrscheinlich Stobäus seine Mittheilungen über des Musonius Leben geschöpft hat." Als einer seiner Aussprüche wird angeführt: „Handelst du gut unter Mühen, so wird die Mühe vergehen, aber das Gute bestehen; handelst du schlecht mit Lust, so wird die Lust vergehen und das Schlechte bestehen."

γ) Epiktet aus Hierapolis in Phrygien, Sklave eines der Leibwächter des Kaisers Nero, dann Freigelassener. Er war ein Schüler des Musonius Rufus, und hernach Lehrer der Philosophie in Rom bis zur Vertreibung der Philosophen aus Italien durch Domitian (94 n. Chr.). Er lebte darnach zu Nikopolis in Epirus, wo ihn Arrianus hörte, der seine Reden niederschrieb. Die wahre Aufgabe des Menschen besteht nach seiner Ansicht darin, daß er ganz und gar Gott lebe, ihn preise und ihm mehr gehorche als den Menschen. Unabhängigkeit von allem Aeußeren, das doch nicht in unserer Gewalt ist, ist das Ziel der wahren Weisen; der Mensch soll streben, all sein Glück in sich selbst zu finden. Und dieses Ziel erreicht er durch Enthaltsamkeit und Geduld; daher die Lebensregel: ἀνεχου και ἀπεχου [2]).

δ) Dazu kommt endlich noch der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus. In ihm bestieg der Stoicismus, während er bisher nur auf der Seite Derjenigen stand, welche sich mit den Verhältnissen der Zeit und des öffentlichen Lebens nicht befreunden konnten, den Kaiserthron. „Die Schrift dieses Fürsten (τα εἰς ἑαυτον), die letzte bedeutende Erscheinung auf dem Gebiete der stoischen Philosophie, enthält kurze Sinnsprüche und aphoristische Betrachtungen, in denen es sich durchaus um die Anwendung der philosophischen Lehren auf das Leben und die eigene Person handelt, und verräth bereits einen gewissen Mysticismus, wodurch die innere Verwandtschaft dieser Form der stoischen Lehre mit dem Neuplatonismus und ihr allmähliches Uebergehen in den letztern deutlich hervortritt. Die theoretischen Ansichten dienen diesem Kaiser stets nur

---

1) Opp. Sen. philos. recogn. E. F. Vogel, Lips. 1830. Ueber Seneca schrieb: Ed. Goguel, Sénèque, Strassbourg 1868: u. A.

2) Epiktets Lehren stellte Arrianus zusammen in Διατριβαι-Dissertationes, und ἐγχειριδιον. Ueber ihn schrieben Spangenberg, die Lehre des Epiktet, Hanau 1849; Schranka, Epiktet und seine Philosophie, Frkf. a. O. 1887, u. A.

zur Unterlage für eine religiöse oder sittliche Vorschrift, und auch bei ihm erscheint die Zurückziehung des Menschen in sich selbst und die Ergebung in den Willen der Gottheit als die ethische Grundbestimmung."

II. Der Epicuräismus.

Vorbemerkungen.

§. 59.

1. Epicur, der Stifter der nach ihm benannten epicuräischen Schule, wurde i. J. 341 zu Gargettus bei Athen geboren, und verlebte seine Jugendzeit in Samos, wohin von Athen aus eine Colonie gesandt worden war, der sein Vater, ein Schullehrer, von Athen aus folgte. Zur Philosophie soll Epicur sich im Alter von 14 Jahren gewendet haben, da seine Jugendlehrer in Sprache und Literatur ihm keine Auskunft über das Wesen des Chaos bei Hesiod geben konnten, sondern ihn an die Philosophie verwiesen. Zuerst fielen ihm die Schriften Demokrits in die Hände, und machten einen solchen Eindruck auf ihn, daß er der demokriteischen Lehre in der Hauptsache immer treu blieb. Der Unterricht des Demokriteers Nausiphanes, den er hörte, mochte dazu gleichfalls beigetragen haben. Im Alter von 32 Jahren trat er zuerst in Mitylene, dann in Lampsakus, und endlich (306) in Athen als Lehrer auf, und gründete hier in einem Garten seine Schule (daher seine Schüler auch *οι απο των κηπων* genannt wurden), welcher er bis zu seinem Tode (270 v. Chr.) vorstand. Seine Lehre charakterisirt sich im Wesentlichen als eine Umbildung der Aristippischen Hedonik, combinirt mit der demokriteischen Atomistik.

2. „In der Schule Epicurs herrschte ein heiterer und geselliger Ton. Die Grundsätze seiner Philosophie brachte er auf kurze Formeln (*κυριαι δοξαι*), und gab diese seinen Schülern zum Auswendiglernen. Bei der Abfassung seiner äußerst zahlreichen Schriften verfuhr er sehr nachlässig, und bethätigte so seinen Ausspruch: Schreiben macht keine Mühe. Nur die leichte Verständlichkeit wird denselben nachgerühmt; in jeder anderen Beziehung wird ihre Form allgemein getadelt, namentlich von Cicero (de nat. deor. I, 26.). Im Ganzen sollen dieselben 300 Bände gefüllt haben. Ein Verzeichniß seiner Hauptschriften stellt Diogenes Laertius (l. X, 27) auf [1]). Einige Fragmente (von Orelli, Leipz. 1868 gesammelt) sind erhalten."

---

1) Die Hauptquellen unserer Kenntniß des Epicuräismus sind neben den Schriften von Epicuräern (die wir später nennen werden) besonders Diogenes Laertius l. X. seines Geschichtswerkes, und die Berichte des Cicero über die epicuräische Lehre in seinen verschiedenen Schriften, z. B. de fin. I, de nat. deor. I. u. s. w. Ueber den Epicuräismus haben in neuerer Zeit geschrieben: H. Wygmans (Lugd. Bat. 1834); L. Preller (in: Philol. 14, 1859, S. 69—90); F. A. Märker (Berl. 1853); A. F. Reisacker (Colon. 1855); M. Christ (München 1855); E. Hallier (Jen. 1857). Gizycki, Ueber das Leben und die Moralphilosophie des Epicur, Halle. 1880; Kreibig, Epicur's Persönlichkeit und Lehre. Wien. 1885, u. A. m.

3. Epicur definirt die Philosophie nach ihrer praktischen Seite als die Kunst, ein glückliches Leben sich zu bereiten. Demgemäß ist die Philosophie auch nach ihrer theoretischen Seite auf diesen Zweck hingerichtet. Ihre Aufgabe nach dieser Seite hin ist es daher, jene Einsicht zu vermitteln, welche nothwendig ist, um ein glückliches Leben sich bereiten zu können. Sie wird von Epicur eingetheilt in Canonik, Physik und Ethik. Die Canonik steht im Dienste der Physik, und diese wiederum im Dienste der Ethik. Nach dieser Eintheilung werden wir denn auch die Epicuräische Philosophie zu behandeln haben.

1. Die epicuräische Canonik.

§. 60.

1. Die Canonik soll die Normen (Canones) der Erkenntniß und die Criterien der Wahrheit lehren. Sie ist also bei den Epicuräern das, was anderswo als Logik und Erkenntnißlehre bezeichnet wird. Diese Canonik beschränkt sich auf ganz wenige Sätze, die Epikur für den Zweck der Erkenntniß der Wahrheit als ausreichend erachtet.

2. Die Art, wie Epicur die menschliche Erkenntniß auffaßt, ist vollkommen sensualistisch. Die sinnliche Wahrnehmung entsteht dadurch, daß von den Körpern materielle Bilder (εἴδωλα) ausfließen (ἀποῤῥοαι) und durch unsere Sinne in uns eindringen. Diese Bilder lösen sich nämlich von der Oberfläche der Körper ab, und nehmen ihren Weg durch die inzwischen liegende Luft bis zu unserem Auge, in welches sie eindringen, und die Wahrnehmung (αἴσθησις) vermitteln. Und nicht blos die Wahrnehmung beruht auf diesen materiellen Bildern, sondern auch der Gedanke wird durch sie in unserem Verstande hervorgebracht. Denn die genannten Bilder dringen durch die Sinne auch bis zu dem Verstande vor, und rufen in ihm die entsprechenden Gedanken hervor. Durch diese Bilder nehmen wir also nicht blos die Gegenstände wahr, sondern wir denken auch durch dieselben. (Cic. de fin. I, 6.)

3. Aus den Einzelwahrnehmungen entsteht in unserem Verstande allmählich ein beharrendes allgemeines Gedankenbild, welches auf der Erinnerung an viele gleichartige Perceptionen von Außen her beruht. Es taucht namentlich bei dem Gebrauche des Wortes, wodurch das betreffende Object in uns bezeichnet wird, in uns auf. Diese allgemeinen Gedankenbilder (besser: Vorstellungsbilder) nun sind die προλήψεις. Der Begriff der πρόληψις gestaltet sich somit in der epicuräischen Lehre dahin, daß darunter blos jene Gemeinbilder verstanden werden können, welche in der schematisirenden Einbildungskraft sich bilden auf der Grundlage mehrerer gleichartiger Wahrnehmungen. Das stimmt mit dem sensualistischen Charakter der ganzen Lehre vollkommen zusammen.

4. Die αἴσθησις und πρόληψις bilden dann wiederum die Grundlage für die ὑπόληψις, d. i. für das Urtheil. Im Urtheile wird immer etwas angenommen: es spricht sich also im Urtheile immer eine Meinung (δόξα)

aus, weshalb die Begriffe der ὑπόληψις und der δόξα miteinander in Eins zusammenfallen. Eine solche Meinung nun kann wahr oder falsch sein, und es frägt sich daher, welches denn das Criterium sei, wodurch wir das Wahre vom Falschen unterscheiden.

5. Als Criterium der Wahrheit bezeichnet Epicur in erster Linie die αἴσθησις, die unmittelbare Wahrnehmung. Jede Wahrnehmung ist als solche wahr. Es gibt Nichts, was Wahrnehmungen widerlegen könnte; denn weder anderen Wahrnehmungen, noch der Vernunft, die ganz aus Wahrnehmungen erwächst, kommt höhere Autorität zu. Daraus folgt, daß diejenige Meinung und nur diejenige Meinung für wahr zu halten sei, welche durch das Zeugniß der Sinne bestätigt, oder wenigstens nicht widerlegt wird, während alle jene Meinungen für falsch gelten müssen, bei welchen das Gegentheil stattfindet. Auf zweiter Linie muß jedoch auch die πρόληψις als Criterium der Wahrheit betrachtet werden, und dies zwar aus dem Grunde, weil sie doch nur aus sinnlichen Wahrnehmungen erwächst. Wofür also das Zeugniß eines solchen Gemeinbildes spricht, ist gleichfalls wahr, während das Gegentheil falsch ist[1]).

6. Den Einwurf, daß ja doch nicht jede Wahrnehmung wahr sei, weil uns z. B. ein Thurm in der Ferne rund und klein erscheint, während er doch in der That eckig und groß ist, widerlegt Epicur damit, daß unsere Wahrnehmung doch eigentlich nur auf die materiellen Bilder gehe, die von den Gegenständen ausströmen, nicht auf diese selbst. Es kann nun ein solches Bild in seinem Durchgange durch die Luft seine ursprüngliche Größe und Gestalt verlieren, wie solches bei dem angedeuteten Bilde des Thurmes stattfindet. Dringt es daher in dieser Gestalt in unsere Sinne ein, so ist die Wahrnehmung, die in uns hervorgebracht wird, allerdings dem Bilde ganz entsprechend, und daher wahr; die falsche Meinung entsteht in uns nur dadurch, daß wir unser Urtheil nicht auf das Bild selbst beschränken, sondern es auf den Gegenstand des Bildes ausdehnen.

7. Eine Theorie der Begriffs- und Schlußbildung findet Epicur entbehrlich, da durch kunstgemäße Definitionen, Eintheilungen und Syllogismen die Wahrnehmung doch nicht ersetzt werden könne.

2. Die epicuräische Physik.

§. 61.

1. Die Physik Epicurs kommt im Wesentlichen mit der Demokriteischen überein. Er nimmt keine transcendente göttliche Ursache alles Werdens und Vergehens an, sondern bleibt bei der Materie allein stehen. Alles, was geschieht, hat physische Ursachen, einer höheren, göttlichen Ursache bedarf es zur Erklärung der Erscheinungen nicht. Wenn auch nicht in jedem einzelnen Falle

---

1) Dazu kommen endlich noch die Gefühle (πάθη). Die Gefühle von Lust und Schmerz sind nämlich die Criterien für das, was zu erstreben und was zu vermeiden ist.

die wirkliche Naturursache sich mit völliger Sicherheit angeben läßt, so berechtigt das doch nicht, auf eine höhere göttliche Ursache zu recurriren. Das epicuräische System ist also, von diesem Standpunkte aus betrachtet, wesentlich atheistisch.

2. Von dem Grundsatze ausgehend, daß aus Nichts Nichts werde, und daß ebensowenig Etwas in Nichts aufgelöst werden könne, nimmt Epicur als das Ursprüngliche an das Leere, und die Atome. Ein Leeres, d. i. ein Raum muß vorausgesetzt werden, weil die Körper, deren Dasein die sinnliche Wahrnehmung bestätigt, doch irgendwo sein und sich bewegen müssen. Was dagegen die Atome betrifft, so müssen solche angenommen werden, weil die Körper zusammengesetzt und daher theilbar sind. In der Theilung des Zusammengesetzten muß man nämlich zuletzt nothwendig auf untheilbare und unveränderliche letzte Theile kommen, wenn nicht Alles sich in Nichts auflösen soll. Und diese letzten untheilbaren Urkörperchen sind die Atome (ἄτομα). Raum und Atome existiren also von Ewigkeit her.

3. Die Atome sind zwar von verschiedener Größe, aber sämmtlich zu klein, um einzeln sichtbar zu sein. Außer Größe, Gestalt und Schwere haben sie keine Eigenschaften. Andere Qualitäten, wie Wärme, Farbe u. s. w. entstehen erst durch Vereinigung der Atome. Die Zahl derselben ist unendlich. — Nun entsteht aber die Frage, wie denn aus diesen Atomen die Körper entstehen? Darauf antwortet Epicur in folgender Weise:

4. Die Atome befinden sich im Raume in einer von oben nach unten gehenden, verticalen Bewegung, die durch ihre Schwere bedingt ist, und zwar bewegen sie sich sämmtlich mit gleicher Schnelligkeit. Hiebei weichen jedoch einzelne Atome um ein weniges von der senkrechten Falllinie ab. Woher diese Abweichung komme, wird nicht gesagt; sie scheint bei Epicur nur auf dem Zufalle zu beruhen. Durch diese Abweichung von der geraden Linie entstehen nun nothwendig Collisionen zwischen den Atomen. Aus diesen Collisionen gehen dann theils dauernde Verflechtungen der Atome miteinander hervor, theils entstehen durch Abprallen derselben von einander Bewegungen nach Oben und seitwärts, die dann zu einer Wirbelbewegung sich verschlingen, woraus wiederum Atomenverflechtungen resultiren. Auf solche Weise entstehen die Körper, die daher nichts anderes sind, als Atomencomplexe [1]).

5. Eine Gesammtheit von solchen Körpern, in so fern sie ein in sich geschlossenes Ganzes bilden, ist dann eine Welt. Solcher Welten gibt es unendlich viele, weil es ja auch unendlich viele Atome gibt. Die Erde und die sämmtlichen uns sichtbaren Gestirne bilden Eine Welt. Neben ihr existiren also noch unendlich viele andere. Sie sind im beständigen Entstehen und Wiedervergehen begriffen. Doch sind unter den vielen Welten einige, welche lebensfähig sind, und diese erhalten sich dann längere Zeit, während die anderen flüchtig vorübergehen. Die Thiere und Menschen sind Produkte der Erde; in der Bildung derselben ist die Natur allmählich von niederen zu höheren Stufen fortgegangen.

1) Die Annahme einer Abweichung der Atome von der senkrechten Falllinie, um die Collision der Atome zu erklären, ist Epicur eigenthümlich; bei Demokrit findet sie sich noch nicht.

6. Die Bewegung der Atome und die dadurch bedingte Entstehung der Welt beruht dem Gesagten zufolge auf dem reinen *Zufalle* (Casualismus). Es gibt daher weder Zweckursachen in der Natur, noch gibt es eine εἱμαρμενη, d. i. ein auf fatalistischer Nothwendigkeit beruhendes Schicksal. Der Zufall allein beherrscht Alles. Dennoch aber ist die Existenz der Götter nicht zu läugnen; denn wir haben von ihnen eine deutliche Erkenntniß, da sie öfters den Menschen im Traume erscheinen, und von ihnen Vorstellungsbilder (προληψεις) in uns zurückbleiben. Zudem, da so viele zeitliche und sterbliche Wesen sind, so muß es nach dem Gesetze des Gegensatzes wohl auch ewige und selige Wesen geben. Aber die Menschen irren, wenn sie die Götter als selige Wesen auffassen, und ihnen doch das Geschäft der Weltregierung zutheilen, oder ihnen menschliche Affecte zuschreiben; denn beides ist unverträglich miteinander. Nur die Unwissenheit, welche die Erscheinungen der Natur nicht aus der Natur selbst, ihren Kräften und Gesetzen zu erklären vermag, nimmt ihre Zuflucht zu Göttern. Die Götter wohnen in den Zwischenräumen zwischen den Gestirnen, leben dort ein seliges Leben, und kümmern sich weder um die Welt, noch um die menschlichen Angelegenheiten. Nicht Furcht vor ihnen, sondern die Bewunderung ihrer Vortrefflichkeit ist also für den Weisen das Motiv ihrer Verehrung. Was ihre Natur betrifft, so sind sie aus den feinsten Atomen gebildet.

7. Die menschliche *Seele* ist körperlich; denn wäre sie unkörperlich, so könnte sie weder wirken, noch afficirt werden. Außerdem wird sie ja von dem Körper berührt, und berührt hinwiederum denselben; aber nur Körperliches berührt sich. Die Seele ist jedoch ein überaus feiner und dünner Körper, zusammengesetzt aus überaus feinen, glatten und runden Atomen; sonst könnte sie nicht den ganzen Körper durchdringen; auch verliert ja der Körper, wenn er todt ist, nichts von seinem Gewichte. Doch haben ihre Atome verschiedene Qualitäten, sind feuer-, luft-, wind- oder hauchartig, und je nach dem Vorwiegen der einen oder anderen Atome bestimmt sich das Temperament des Menschen.

8. Es sind jedoch in der Seele auch noch Atome von einer *vierten*, unbekannten und unbenannten Qualität, und diese sind es, vermöge deren der Mensch empfindungs- und denkfähig ist. Diese Atome sind das λογικον, das in der Brust seinen Sitz hat, während die anderen Atome das ἀλογον bilden, welches den ganzen Körper durchströmt und die Wechselwirkung zwischen dem λογικον und dem Körper vermittelt. Im Tode jedoch zerstreuen sich alle Atome; und da nach der Auflösung der Atome keine Empfindung mehr da sein kann, so ist die Unsterblichkeit der Seele eine Chimäre. Wir brauchen sie aber auch nicht; „denn wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr da, und so lange wir sind, ist der Tod nicht da, so daß also der Tod uns nichts angeht.“ — „Tota res ficta est pueriliter.“ Cic.

9. Der *Wille* wird durch die Vorstellungen angeregt, aber nicht mit Nothwendigkeit bestimmt. Da es keine εἱμαρμενη gibt, so sind wir in unserem Handeln keiner fremden Gewalt unterworfen; unser Handeln steht bei uns, d. h. wir sind frei. Ohne diese Freiheit wäre kein Lob und kein Tadel möglich.

Die Willensfreiheit ist also nichts anderes, als die Zufälligkeit, angewendet auf unser Handeln. Wie Alles in der Welt dem Zufalle anheimgegeben ist, resp. unter keiner Nothwendigkeit steht, so auch unser Handeln.

3. Die epicuräische Ethik.

§. 62.

1. Das höchste Gut und das höchste Lebensziel des Menschen besteht nach Epicur in der Lust, im Vergnügen, während ihm als das höchste Uebel der Schmerz gilt. Darin stellt sich der Epicuräismus in Gegensatz zum Stoicismus, und knüpft zugleich wieder an den Cyrenaismus an. Epicur beruft sich für seine Thesis auf das Zeugniß des unmittelbaren Gefühles, nach welchem die Lust das ist, was der Mensch sucht; der Schmerz dagegen dasjenige, was er flieht; sowie auch auf die allgemeine Thatsache, daß jedes lebendige Wesen von dem ersten Augenblicke seines Daseins an nach sinnlichem Vergnügen strebe und sich dabei wohlbefinde, während es den Schmerz fliehe und von sich fern zu halten suche.

2. Es gibt aber eine doppelte Lust, eine körperliche und geistige, sowie auch der Schmerz entweder körperlicher oder geistiger Schmerz ist. Wenn nun die Cyrenaiker lehrten, daß die körperliche, sinnliche Lust über die geistige präponderire, so ist dagegen Epicur der Ansicht, daß umgekehrt die geistige Lust für den Lebenszweck weit höher anzuschlagen sei, als die körperliche. Denn der Körper empfindet nur die gegenwärtige Lust; die Seele dagegen hat auch die wohlthuende Erinnerung an vergangene und die lockende Aussicht auf zukünftige Genüsse, wodurch die Lust des Augenblickes sich verstärkt. Der geistige Genuß ist also im Allgemeinen dem körperlichen vorzuziehen [1]).

3. Dieses vorausgesetzt muß nun aber die Frage entstehen, wie und in wie ferne denn die Lust oder der Genuß das höchste Gut und das Lebensziel des Menschen sei. Epicur unterscheidet hier zwischen einer doppelten Art von Lust, nämlich zwischen der Lust in Bewegung (ἡ κατα κινησιν ἡδονη) und zwischen der Lust in Ruhe (καταστηματικη ἡδονη) — zwischen Voluptas in motu und Stabilitas voluptatis (Cic. de fin. II, c. 3). Unter ersterer versteht er eine augenblickliche Lustbewegung, die mit irgend einem sinnlichen Reize verbunden ist, unter letzterer dagegen jenen Zustand, wo aller Schmerz, alles unangenehme Gefühl entfernt ist.

4. Und da lehrt denn nun Epicur, wiederum im Gegensatze zu den

---

1) Doch scheint nach Epicur auch der geistige Genuß wiederum seine Wurzel im körperlichen zu haben, und nur in der Erinnerung an vergangene und in der Aussicht auf zukünftige sinnliche Genüsse zu bestehen. Sonst könnte er nicht sagen, wie Diogenes Laertius (l. 10, 6) berichtet: er wisse nicht mehr, was ein Gut sei, wenn er von dem Genusse absehe, welcher aus dem Geschmacke oder aus der Befriedigung des Geschlechtstriebes fließe, oder welcher durch das Gehör oder den Anblick schöner Gestalten entstehe. Bei der materialistischen Veranlagung des ganzen Systems kann ja von einem eigentlich „geistigen" Genuß überhaupt nicht die Rede sein.

Cyrenaikern, daß das höchste Gut des Menschen nicht die Lust in Bewegung sein könne, sondern daß vielmehr das höchste Gut in jenen Zustand gesetzt werden müsse, welcher die „Lust in Ruhe" heißt, also in die Freiheit von allen unangenehmen Gefühlen, von allem Schmerz — kurz in den Zustand der Schmerzlosigkeit (ἀταραξια καὶ ἀπονια). Hat der Mensch dieses höchste Gut, diesen Gipfel der Glückseligkeit erreicht, dann findet zwar noch eine Mannigfaltigkeit, und ein Wechsel angenehmer Empfindungen statt; aber die Glückseligkeit wird dadurch nicht erhöht.

5. Nun frägt es sich aber wiederum, wie und auf welche Weise denn diese Schmerzlosigkeit zu erreichen sei. Darauf erwiedert Epicur Folgendes: Schmerz ist diejenige Unlust, welche man fühlt, wenn man Bedürfnisse und Begierden hat, die nicht gestillt und befriedigt werden können. Die Schmerzlosigkeit dagegen ist dann gegeben, wenn man alle seine Bedürfnisse und Begierden befriedigen kann und wirklich befriedigt. Nun ist aber letzteres für den Menschen unmöglich, theils weil ihm dazu nicht die Mittel zu Gebote stehen, theils, und zwar vorzugsweise deshalb, weil die Bedürfnisse und Begierden an sich unendlich und unersättlich sind.

6. Soll also der Mensch doch zur Schmerzlosigkeit gelangen, so ist dieses nur dadurch möglich, daß er seine Bedürfnisse und Begierden auf ein solches Maß beschränkt, daß er sie sämmtlich befriedigen kann. Er darf sich also nicht willenlos seinen Begierden und Neigungen hingeben; er muß vielmehr selbe mäßigen, auf ein vernünftiges Maß zurückführen, aber nicht etwa aus einem Motiv der Selbstverleugnung, oder um dadurch einen höheren Zweck zu erreichen, sondern nur in der Absicht, daß er sie befriedigen könne und dadurch zur Schmerzlosigkeit gelange. Je mehr ihm dieses gelingt, desto mehr wird er frei werden vom Schmerze. Soweit es ihm dagegen nicht gelingt, wird doch immer auch wieder der Schmerz in sein Leben hineinspielen; seine Schmerzlosigkeit wird nur eine relative sein.

7. Daraus ergeben sich nun von selbst die ethischen Lebensregeln des Epicuräismus.

a) Die erste lautet also: Berechne Lust und Schmerz, die im menschlichen Leben so enge verbunden sind, in der Weise, daß du für dein ganzes Leben die möglichst größte Summe von Genuß mit der möglich kleinsten Summe von Schmerz dir verschaffest! Zu diesem Zwecke empfiehlt Epicur unter Anderem Genügsamkeit, Gewöhnung an eine einfache Lebensweise, Fernhaltung von kostspieligen und schwelgerischen Genüssen; ganz besonders aber auch den Umgang mit Freunden, weil die Freundschaft für den Menschen das beste Sicherungsmittel jeglichen Lebensgenusses sei.

b) Nicht jede Lust ferner ist zu erstreben, und nicht jeder Schmerz ist zu fliehen; denn das, wodurch eine bestimmte Lust bewirkt wird, hat oft Schmerzen zur Folge, die größer sind als jene Lust, oder raubt manche andere Lust. Und das, wodurch ein gewisser Schmerz bewirkt wird, beugt oft anderen größeren Schmerzen vor, oder hat eine Lust zur Folge, welche größer ist, als jener Schmerz. Bei einer jeden in Frage kommenden Handlung oder Unterlassung ist also das Maß der Lust, die voraussichtlich theils unmittelbar, theils mittelbar daraus erfolgen wird, gegen das Maß der theils unmittelbar, theils mittelbar daran geknüpften Schmerzen abzuwägen und nach dem Uebergewichte von Lust oder Schmerz die Entscheidung zu treffen.

c) Man darf sich demnach überhaupt nicht von dem Reize des gegenwärtigen Vergnügens bezaubern und hinreißen, durch die Begierde des Augenblickes sich nicht blenden und verführen lassen, sondern man muß sich die Lust versagen, wenn sie größeren Schmerz bringt, den Schmerz aber übernehmen, wenn er größere Lust zur Folge hat. Nur dadurch ist es möglich, sich in seinem Leben die größtmögliche Summe von Genüssen zu verschaffen, und den Schmerz auf jenes Maß zurückzuführen, daß eine wenigstens relative Schmerzlosigkeit erreicht wird.

8. Daraus ist schon ersichtlich, welche Stellung Epicur der Tugend im ethischen Leben des Menschen anweisen mußte. Sie gilt ihm nicht, wie den Stoikern, als Selbstzweck; sie ist vielmehr wesentlich nur Mittel zum Zwecke. Sie soll nämlich das Mittel sein zur Erreichung des höchsten Gutes — der Schmerzlosigkeit. Ohne Beziehung auf diesen Zweck hat sie keine Bedeutung; sie ist nur in so fern berechtigt und geboten, als sie diesem Zwecke dient. Dabei müssen dann vier besondere Tugenden ausgeschieden werden: die Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit.

a) Die Haupttugend ist die Weisheit (φρονησις). Sie hat eine theoretische und eine praktische Seite. In ersterer Beziehung ist sie die Erkenntniß der wahren Ursachen der Dinge, wodurch der Mensch von der eitlen Furcht vor den Göttern, vor deren Strafgerichten und vor dem Tode befreit, und so ein glückliches Leben ermöglicht wird. In letzterer Beziehung befähigt uns die kluge Einsicht, unsere Genüsse so zu regeln, daß nicht blos ein Genuß den anderen nicht stört, oder durch übermäßige Steigerung in sein Gegentheil umschlägt, sondern daß auch die Genüsse die gehörige Spannung erhalten, sich gegenseitig selbst vervielfältigen, und wir nicht blos durch das Gegenwärtige, sondern auch durch die Erinnerung an vergangene und durch die Aussicht auf zukünftige Genüsse in freudige Stimmung versetzt werden."

b) Zur Mäßigkeit gehört Zurückführung der Bedürfnisse auf das richtige Maß und Selbstbeherrschung in Bezug auf den einzelnen Genuß. Die Tapferkeit dagegen zeigt sich darin, „daß man beunruhigenden und ängstlichen Affecten, welche von der Weisheit als irrthümlich erkannt worden, keinen Eingang gewähre, die Lust sich versage und den Schmerz übernehme, so oft es nach den Grundsätzen der Weisheit zur Glückseligkeit beiträgt, und daß man endlich das Leben freiwillig beschließe, wenn es keinen Genuß, sondern nur unerträgliche Schmerzen bietet".

c) Was endlich die Gerechtigkeit betrifft, so beruht nach Epicur alles Recht auf einem Vertrage, einem Uebereinkommen zwischen den Menschen, sich gegenseitig nicht zu beeinträchtigen. Wer die in diesem Vertrage zur allgemeinen Sicherheit angeordneten Gesetze beobachtet, ist gerecht. Diese Gerechtigkeit hat für ein glückliches Leben den Nutzen, daß der Gerechte keine Strafe zu fürchten hat, auf den Schutz der Gesetze rechnen, sich Eigenthum erwerben kann, und die Liebe und das Zutrauen seiner Mitbürger sich erwirbt, was gewiß eine Bürgschaft ist für ein glückliches Leben.

9. Der Tugendhafte ist der wahrhaft Weise. Er allein erreicht das Ziel der höchsten Glückseligkeit; er erreicht es aber auch gewiß. Die Tugend ist der einzige, aber auch der sichere Weg zu derselben. Der Weise ist daher auch der stets Glückliche. Die Zeitdauer der Existenz begründet keinen Unterschied in dem Maße der Glückseligkeit.

10. Ohne Zweifel tritt uns im Epicuräismus der materialistische Hedonismus in einer Form entgegen, die zwar innerlich voll von Widersprüchen, aber für die menschliche Sinnlichkeit im höchsten Grade einschmeichelnd ist. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn diese Lehre in der römischen Kaiser-

zeit, wo die altrömische ernste Sitte unter den Schlägen des Despotismus erlag, eine so ungeheuere Ausbreitung fand. Man wird aber auch nicht leugnen können, daß ein im wahren Sinne sittliches Moment in derselben ganz fehlt. Denn gibt es gar nichts mehr an sich Gutes und Böses in unseren Handlungen, fehlt jedes objective, unveränderliche Gesetz, wodurch unser Handeln in sittlicher Beziehung geregelt würde; ist der Genuß und der Nutzen das allein Maßgebende für das menschliche Thun; ist jede Lust, möge sie sein von welcher Art immer, an sich gut, und wird sie böse nur durch den Schaden, den sie möglicherweise dem Einzelnen bringt: dann ist Alles beseitigt, was einen wahrhaft sittlichen Charakter im Handeln bedingen könnte. Der Epicuräismus ist die Theorie der ethischen Verweichlichung, des Aufgebens alles sittlichen Ernstes, und wenn Cicero besonders darauf Gewicht legt, daß der Begriff der Ehre in dem epicuräischen Systeme keine Stelle findet, so ist das zwar ein begründeter, aber doch keineswegs der größte Vorwurf, der diesem Systeme gemacht werden kann.

11. Eine weitere Fortbildung erhielt die Lehre Epicurs nicht. Die bedeutendsten seiner Schüler waren: Metrodorus aus Lampsakus, der Mathematiker Polyänus, Hermarchus aus Mytilene, der dem Epicur im Lehramte folgte, Polystratus, der Nachfolger des Letzteren, Timokrates, Leonteus, Kolotes, Idomeneus, der Vielschreiber Apollodorus, der über 400 Bücher verfaßt hat, und dessen Schüler Zeno von Sidon (geb. 150 v. Chr.), der Lehrer des Cicero und Attikus, den Cicero unter den Epicuräern um seines logisch strengen, würdigen und geschmückten Vortrages willen auszeichnet, und auf dessen Vorträgen auch die Schriften seines Schülers Philodemus beruhen, zwei Ptolomäus aus Alexandrien, Demetrius der Lakoner, Diogenes von Tarsus, Orion, Phädrus, ein älterer Zeitgenosse des Cicero u. s. w., und endlich Titus Lucretius Carus (95—52 v. Chr.), der in seinem Lehrgedichte: De rerum natura die ganze epicuräische Lehre zur Darstellung brachte, um alle seine Leser von deren Wahrheit zu überzeugen, und sie von der Furcht vor den Göttern und vor dem Tode zu befreien [1]).

III. Der Skepticismus.

Wenn die Stoiker und Epicuräer ihrer Glückseligkeitslehre eine theoretische Grundlage zu geben suchten, indem sie gewisse theoretische Grundlehren aufstellten, so ging der Skepticismus von dieser Methode ab, und stellte die Lehre auf, daß das höchste Gut, die höchste Glückseligkeit vom Menschen nur unter der Bedingung gewonnen werden könne, daß er auf dogmatische Lehrsätze verzichte, und sich alles entscheidenden Urtheils über die Natur der Dinge enthalte. Daher wurde von den Skeptikern die Verzichtleistung auf alles Wissen als Princip proclamirt. Es sind nacheinander drei skeptische Schulen oder Gruppen von Philosophen hervorgetreten. Diese sind repräsentirt: a) durch Pyrrho aus Elis und seine frühesten Anhänger, b) durch die sog. mittlere

1) Ueber ihn schrieben: E. Heine, De Lucretii carmine de rerum natura diss., Halle 1865; Ph. Bindseil, ad Lucr. de rer. natura carm. l. 1 et 2, qui sunt de atomis, diss., Halle 1865; u. A. m.

Akademie, oder die zweite und dritte akademische Schule, und endlich c) durch die späteren Skeptiker seit Aenesidemus, welche wiederum an Pyrrho anknüpften [1]). Wir müssen diese besonderen skeptischen Richtungen näher in's Auge fassen.

1. Pyrrho aus Elis und Timon aus Phlius.

§. 63.

1. Pyrrho aus Elis lebte zur Zeit Alexanders des Großen (c. 330 v. Chr.), und scheint viel auf die Lehren des Demokrit gegeben zu haben, während er die anderen Philosophen als Sophisten verachtete. Er gelangte zu der Ansicht, daß alles speculative Denken zu Nichts führe. „Nichts," behauptete er, „sei in Wahrheit schön oder häßlich, gerecht oder ungerecht; an sich sei ein jedes ebensosehr und ebensowenig das eine wie das andere; alles beruhe nur auf menschlicher Satzung und Sitte" (Diog. Laert. IX, 61). Das ist das bekannte οὐδὲν μᾶλλον, das zum Schibboleth der Skeptiker wurde. „Die Dinge sind daher unserer Erkenntniß unzugänglich und unerfaßbar (ἀκαταληψία), und unsere Aufgabe ist es, uns alles Urtheils darüber zu enthalten (ἐποχή)." Diese ἐποχή ist die Grundbedingung unserer Glückseligkeit, welche in der unerschütterlichen Gemüthsruhe (ἀταραξία) besteht. „Alles Aeußere im menschlichen Leben ist ein Gleichgiltiges (ἀδιάφορον); dem Weisen geziemt es, was ihn auch treffen möge, stets die volle Gemüthsruhe zu bewahren, und sich in seinem Gleichmuthe nicht stören zu lassen [2])."

2. Ein Freund und Schüler des Pyrrho war außer Philo von Athen und Nausiphanes aus Teos vorzugsweise Timon aus Phlius (325—235 v. Chr.), welcher Spottgedichte (σίλλοι) in drei Büchern verfaßte, worin er die dogmatistischen griechischen Philosophen als Sophisten behandelt und verspottet. Seine eigenen Gedanken lassen sich in folgender Weise zusammenfassen.

a) Schon die Wahrnehmung und Vorstellung geben uns gar keine sichere Erkenntniß der Dinge. Denn wir müßten, um über die Dinge auf dem Standpunkte der Vorstellung etwas zu entscheiden, wahrnehmen, was und wie die Dinge sind. Das ist aber nicht möglich; denn einerseits sind die Dinge ohne feste Unterschiede, unbeständig und unbeurtheilbar, und andererseits sind auch die Sinne trügerisch. Es läßt sich daher gar nicht entscheiden, ob ein Ding diejenigen Eigenschaften, die uns erscheinen, an sich habe.

b) Noch weniger ist ein sicheres Wissen möglich. Denn für jeden Satz, den wir aussprechen und für sein contradictorisches Gegentheil zeigen sich stets die Gründe gleich kräftig, d. h. gegen jeden Satz sprechen stets ebenso viele

---

1) Ueber den griechischen Skepticismus schrieben: Tafel, Geschichte des Skepticismus, Tübingen 1834; Norman Maccol, The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, Lond. 1869; u. A. m.

2) R. Brodersen, De philosophia Pyrrhonis, Kiel 1819; D. Zimmermann, Darstellung der Pyrrhonischen Philosophie, Erlangen 1841; Waddington, Pyrrhon et le Pyrrhonisme, Paris 1878.

Gründe, als für ihn sprechen. Ein sicheres Wissen ist daher ganz unerreichbar; ja wir wissen nicht einmal das sicher, daß wir Nichts sicher wissen.

c) Es bleibt also nichts anderes übrig, als daß wir uns alles Urtheils über die Dinge enthalten, und damit auf den Standpunkt der Nichtentscheidung (ἀφασια) uns stellen. Und das ist denn auch die Stellung, welche der Weise einnimmt. Dadurch und dadurch allein gelangt er zur Gemüthsruhe (ἀταραξια), welche das höchste Gut ist. Sie folgt der ἐποχη wie der Schatten dem Körper. Man muß auf allen Wahn des Wissens verzichten, und sich der vergeblichen Mühe entschlagen, das Wesen der Dinge ergründen zu wollen; nur wer dieses thut, erlangt die Gemüthsruhe und in ihr die wahre Glückseligkeit[1]).

2. Die mittlere Akademie.

§. 64.

1. Die Richtung der mittleren Akademie, die wir oben bereits als einen Zweig der platonischen Schule kennen gelernt haben, war gleichfalls eine skeptische; aber ihr Skepticismus war nicht so radical, wie der pyrrhonische, weil die Akademiker doch wenigstens zugaben, daß man es zu einer wahrscheinlichen Erkenntniß bringen könne, und in dieser Wahrscheinlichkeit wieder mehrere Stufen als möglich anerkannten. Ihre Polemik galt vorzugsweise dem stoischen Dogmatismus, dessen Katalepsis sie als Criterium der Wahrheit und Princip der Gewißheit nicht gelten lassen wollten.

2. Es ist hier vor Allem zu nennen Arkesilaos (315—241), der Stifter der zweiten Akademie. Er bekämpft den Dogmatismus der Stoiker, und bekennt sich zu der Ansicht, daß kein sicheres Wissen, keine Gewißheit möglich sei, und daß deshalb der Weise niemals irgend einer Behauptung seine unbedingte Zustimmung geben dürfe. Das ist die ἐποχη, die auch er proclamirt. Dem entspricht seine Methode im Unterrichte. Er trug nämlich nicht selbst seine Ansichten vor, sondern ließ seine Schüler theils untereinander, theils mit ihm selbst disputiren. Er soll gesagt haben, daß wir Nichts wissen können, ja nicht einmal dieses, daß wir Nichts wissen. Doch hält er wenigstens eine wahrscheinliche Meinung für möglich, und meint, diese sei hinreichend, um vernünftig handeln zu können.

3. An Arkesilaos schließt sich an Karneades von Cyrene (214—129), der wie wir bereits gesehen, zugleich mit dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Critolaus i. J. 155 nach Rom als Gesandter geschickt worden war. Karneades sucht näher nachzuweisen, daß es kein sicheres Wissen gebe, und daß alles sog. Wissen nur Wahrscheinlichkeit habe. Eine Vorstellung, sagt er, ist wahr, wenn sie mit dem Objecte übereinstimmt, und sie ist falsch, wenn sie

1) Ueber Timon schrieben: Wachsmuth, De Tim. Phliasio caeterisque sillographis Graecis, Lips. 1859; D. Zimmermann, Commentatio, qua Timonis Phliasii sillorum reliquiae explanantur, Erl. (Gymn.-Progr.) 1865; u. A.

diesem widerstreitet. Sollte nun darüber geurtheilt werden, ob eine Vorstellung wahr oder falsch sei, so müßte man einen sicheren Maßstab der Beurtheilung haben. Dieser aber könnte kein anderer sein, als die wahre Vorstellung; an diese müßte diejenige Vorstellung gehalten werden, über deren Wahrheit oder Falschheit geurtheilt werden soll. Allein diese wahre Vorstellung wird ja eben gesucht; sie kann daher nicht selbst das Criterium der Wahrheit sein. Ebenso wenig der Begriff des Verstandes, denn die Begriffe entstehen aus den Vorstellungen, sind nur auf Grund dieser gebildet. Es gibt also überhaupt kein Criterium der Wahrheit. Wir können nie sagen: Diese Vorstellung ist wahr oder falsch, sondern nur: sie erscheint uns als wahr oder falsch.

4. Nur Wahrscheinlichkeit ist es, was wir zu erreichen vermögen. Manche Vorstellungen wiederholen sich nämlich in uns öfter auf dieselbe Weise und stimmen mit einander überein; in Folge dessen bewirken sie in uns ein Gefühl der Zuneigung und des Beifalles, und aus diesem Grunde halten wir sie für wahr und bejahen sie, während wir die gegentheiligen Vorstellungen für falsch halten und sie verneinen. Das ist die Wahrscheinlichkeit, die wiederum verschiedene Grade haben kann. Es sind nämlich drei Stufen der Wahrscheinlichkeit zu unterscheiden: Die Vorstellung ist entweder nur für sich allein wahrscheinlich, oder sie ist wahrscheinlich und unwidersprochen, oder endlich sie ist wahrscheinlich, unwidersprochen und allseitig bestätigt. (Sent. Emp. adv. Math. VII, 166.)

3. Die späteren Skeptiker.

Aenesidemus und Sextus Empirikus.

§. 65.

1. Die späteren Skeptiker ließen das mildernde Element, welches die mittlere Akademie dem Skepticismus beigegeben hatte, fallen, und gingen wieder auf den Pyrrhonismus zurück. An der Spitze dieser späteren Skeptiker steht Aenesidemus aus Knossus, welcher ungefähr 50 Jahre v. Chr. in Alexandrien lebte. Er schrieb eine Schrift mit dem Titel „Pyrrhonische Untersuchungen," 8 Bücher (Πυῤῥωνειων λογων ὀκτω βιβλια), von denen uns Photius und Sextus Empirikus dürftige Fragmente aufbewahrt haben. Die Eigenthümlichkeit seines Skepticismus spricht Aenesidemus in folgendem Satze aus: Während die Dogmatisten behaupten, die Wahrheit gefunden zu haben, und die Akademiker, es sei unmöglich, die Wahrheit zu finden, behaupte der ächte Skeptiker weder das eine, noch das andere, sondern enthalte sich alles Urtheils darüber.

2. Um diese Denkungsart durchzuführen, erfand Aenesidemus die sogenannten zehn Zweifelsgründe (τροπους της σκεψεως). Sie sind folgende:

a) Der erste Zweifelsgrund ist entnommen aus der Verschiedenheit der beseelten Wesen überhaupt, sowie besonders der Structur ihrer Sinnesorgane, woraus folgt, daß diesen verschiedenen Wesen je nach der verschiedenen Structur ihrer Organe ein und derselbe Gegenstand auch verschieden erscheinen muß, ohne daß sich entscheiden lasse,

welche von diesen verschiedenen Auffassungen, oder ob überhaupt eine derselben mit dem Objecte übereinstimme.

b) Der zweite Zweifelsgrund ist genommen von der Verschiedenheit der Menschen in Bezug auf Körper und Seele. Vermöge dieser Verschiedenheit haben die Menschen verschiedene Empfindungen und Vorstellungen, und man kann nie entscheiden, welches die richtige sei.

c) Der dritte Zweifelsgrund ist genommen von der Uneinigkeit der Sinne bei ein und demselben Subjecte. Verschiedene Sinne empfinden ein und denselben Gegenstand auf verschiedene Weise oder an demselben Gegenstande verschiedene Eigenschaften, und es läßt sich nie entscheiden, welche Empfindung die wahre sei, oder ob dem Gegenstande wirklich die Eigenschaften zukommen, die wir an ihm empfinden.

d) Der vierte Zweifelsgrund ist genommen von der Verschiedenheit der zufälligen Zustände und Veränderungen des Subjectes, wodurch wiederum die Erkenntniß der Objecte ganz ungewiß wird.

e) Der fünfte liegt darin, daß die Gegenstände, je nachdem sie verschiedene Lage und Entfernung haben, auf verschiedene Weise erscheinen, woraus wiederum folge, daß ein bestimmtes Urtheil darüber nicht möglich sei.

f) Der sechste Zweifelsgrund ist daraus entnommen, daß allen unseren Empfindungen immer etwas Fremdartiges zugemischt ist, entweder von anderen Objecten oder von dem empfindenden Subjecte.

g) Der siebente liegt darin, daß die Objecte, je nachdem sich ihre Quantität und Structur verändert, auch verschiedene Empfindungen und Vorstellungen hervorbringen.

h) Der achte ist davon hergenommen, daß wir jedes Ding nur unter gewissen Beziehungen wahrnehmen, in denen es theils zu dem vorstellenden Subjecte, theils zu anderen Dingen steht, unsere ganze Erkenntniß also relativ ist.

i) Der neunte macht darauf aufmerksam, wie uns die Gegenstände so ganz verschieden erscheinen, je nachdem die Empfindung und der Gegenstand etwas Gewöhnliches oder Außerordentliches ist.

k) Der zehnte Zweifelsgrund endlich ist hergenommen aus den Widersprüchen in den menschlichen Meinungen über Recht und Unrecht, Gut und Bös, über Religion und Gesetze u. s. w., sowie auch aus den Widersprüchen in den philosophischen Meinungen, woraus wiederum der Schluß zu ziehen sei, daß es nichts Sicheres in der Erkenntniß gebe[1]).

3. Weiter sind unter den späteren Skeptikern zu nennen **Agrippa**, **Menodotus** aus Nikomedien, und ganz besonders **Sextus Empiricus** (um 200 n. Chr.), sowie dessen Schüler **Saturninus**. Diese stellten gleichfalls Zweifelsgründe auf, und zwar führten sie selbe auf fünf zurück, die sie hernahmen:

a) aus der Verschiedenheit der philosophischen Meinungen;

b) aus der Nothwendigkeit eines regressus in infinitum bei jeder Beweisführung, da jede Behauptung immer wieder aus einer anderen bewiesen werden müßte;

c) aus der Relativität aller unserer Vorstellungen, in so fern das Object je nach der Beschaffenheit des Beurtheilenden und je nach der Beziehung zu anderen, womit es verbunden ist, stets verschieden erscheint;

d) aus der Willkürlichkeit der Fundamentalsätze, welche die Dogmatisten stets annehmen müssen, um dem regressus in infinitum zu entgehen;

---

1) Darüber schrieb: Göbel, Die Begründung der Skepsis des Aenesidemus durch die zehn Tropen. Bielefeld.

e) aus dem Cirkel oder der Diallele, welche bei allem Beweisverfahren unvermeidlich ist, indem das, worauf der Beweis sich stützen soll, seinerseits selbst wiederum der Sicherung durch das zu Beweisende bedarf.

Im Besonderen richteten die späteren Skeptiker ihre Einwürfe gegen die Lehre der Stoiker von Gott und von der Vorsehung, indem sie hauptsächlich auf das Dasein des Uebels in der Welt hinwiesen, das Gott entweder nicht aufheben könne, oder nicht aufheben wolle, was doch beides seinem Begriffe widerstreite.

4. Was noch den Sextus Empiricus im Besonderen betrifft, so besitzen wir von demselben zwei Schriften, nämlich: a) Pyrrhon. institut. ll. 3; und b) Contra mathematicos ll. 11. Im ersteren führt er seinen skeptischen Standpunkt aus, und richtet seine Polemik, wie schon gesagt, namentlich gegen die Lehre der Stoiker von Gott und der Vorsehung. Im letzteren dagegen unterwirft er sämmtliche dogmatische Systeme der Griechen der kritischen Prüfung, und sucht nachzuweisen, daß deren Lehrmeinungen sämmtlich unhaltbar seien. Daß er sich dabei viele Sophistereien erlaubt, läßt sich denken. Uebrigens sind diese Schriften des Sextus eine sehr wichtige Quelle für die historische Kenntniß der griechischen Philosophie.

IV. Der Eclecticismus.

M. Tullius Cicero.

§. 66.

1. Neben dem Skepticismus bildete sich aber in dieser Periode des Niederganges der griechischen Philosophie auch ein gewisser **Eclecticismus** aus, der die Methode befolgte, aus den verschiedenen Systemen dasjenige sich anzueignen, was als das wahrscheinlichste erschien. Wir sind einer solchen eclectischen Richtung schon bei mehreren der bisher genannten Philosophen, namentlich aus der stoischen Schule begegnet; ganz besonders aber wurde die Richtung mit Geschick und Geist vertreten von **Cicero**, mit dem wir uns also hier zunächst zu beschäftigen haben.

2. **M. Tullius Cicero** (106—43 v. Chr.) hatte besonders zu Athen und Rhodus philosophische Studien getrieben. „Er hörte in seiner Jugend zuerst den Epicuräer Phädrus und den Akademiker Philo, verkehrte mit dem Stoiker Diodotus, und hörte dann den Akademiker Antiochus von Askalon, den Epicuräer Zeno und den Stoiker Posidonius." Seine Thaten und Schicksale als Redner und Staatsmann gehören nicht hierher. In seinem höheren Alter kehrte er zur Beschäftigung mit der Philosophie zurück, namentlich in seinen drei letzten Lebensjahren.

3. Die **philosophischen Schriften** Cicero's, insoweit sie auf uns gekommen sind, sind folgende: a) Academicarum quaestionum ll. 4, von denen jedoch nur das erste und vierte erhalten sind; b) De finibus bonorum et malorum ll. 5; c) Tusculanarum quaestionum ll. 5; d) De natura Deorum ll. 3; e) De Divinatione ll. 2; f) De fato, unvollständig auf uns gekommen; g) De legibus, welche Schrift unvollständig geblieben, und auch nur fragmentarisch (in 3 Büchern) auf uns gekommen ist;

h) De officiis ll. 3; i) Cato major seu de senectute; k) Laelius sive de amicitia; und Paradoxa Stoicorum sex; l) Consolatio, die jedoch nur in Bruchstücken vorhanden ist, was auch vom Hortensius gilt; m) endlich De republica ll. 6, wovon nur ungefähr der dritte Theil auf uns gekommen ist, größtentheils durch A. Mai aus einem vaticanischen Palimpsest zuerst veröffentlicht. Anzureihen sind die rhetorischen Werke: De oratore ll. 3, Brutus, sive de claris oratoribus l. 1, und Orator l. 1[1]).

4. „Das **Verdienst** Cicero's im Gebiete der Philosophie liegt weniger in selbstständiger Forschung, als in dem Eifer und der Gewandtheit, womit er die griechische Philosophie, besonders die stoische, theils durch materielle Modificationen, theils durch Abschwächung und Entfernung mancher Schroffheiten, wie in der Lehre vom höchsten Gute und vom Weisen, theils durch gemeinverständliche und anziehende Darstellung für seine Landsleute annehmbar machte und sie in den römischen Bildungskreis einführte. Er verkennt nicht, daß das Wissen an und für sich einen Werth habe und reinen Genuß gewähre; aber ebenso fest ist er überzeugt, daß es seinen Zweck im Handeln habe, welches daher für ihn einen höheren Werth hat, als die Theorie."

5. In seiner **Methode** schließt sich Cicero an die **mittlere Akademie** an. Die Uneinigkeit der Philosophen in den wichtigsten Fragen bestimmt ihn, auf volle Gewißheit im Wissen zu verzichten, und sich mit der **Wahrscheinlichkeit** zu begnügen. Diese reicht nach seiner Ansicht für das praktische Leben aus. Das Wahrscheinliche aber läßt sich nach seiner Ansicht am besten durch Vergleichung und Prüfung der verschiedenen Ansichten finden. Daher sein **Eclecticismus**, in welchem er die Ansichten der Philosophen unter einander abwägt, und dann für das ihm am wahrscheinlichsten Dünkende sich entscheidet. Doch fehlt ihm hiebei nicht jede leitende Norm. Das Zeugniß der Sinne und des Selbstbewußtseins verwirft er nicht, und was die höheren Vernunfterkenntnisse betrifft, so beruft er sich hiebei gern auf die unmittelbare Gewißheit des sittlichen Bewußtseins, auf den Consensus gentium, und auf gewisse Grundbegriffe, die uns nach seiner Ansicht von Natur aus eingeboren sind (notiones innatae, natura nobis insitae).

6. In der **Physik** bleibt Cicero beim Zweifel stehen; doch gilt ihm die hieher bezügliche Untersuchung als eine vergnügliche und nicht verächtliche Weide des Geistes. Dagegen entscheidet er sich für das Dasein und die Geistigkeit Gottes, und will aus der Mythologie Alles entfernt haben, was der Götter unwürdig ist. Ebenso werth ist ihm der Glaube an die Vorsehung und Welt-

1) Ueber Cicero schrieben: Herbart, Ueber die Philos. des Cicero, 1811 (W. W. 12); Raph. Kühner, M. Tullii Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita, Hamburg 1825; Legeay, M. T. Cicero philosophiae historicus, Lugd. Bat. 1846; C. M. Bernhardt, De Cicerone, Graecae philosophiae interprete, Berl. 1865; G. Boissier, Cicero und seine Freunde, eine Studie über die röm. Gesellschaft zu Cäsars Zeit; deutsch von Döhler, Leipzig 1869; K. S. Zachariä, Staatswissenschaftliche Betrachtungen über Cicero's widergefundenes Werk vom Staate, Heidelb. 1823; J. Havestadt, De Cic. primis principiis philos. moralis, (G.-Pr.), Emmerich 1857; Burmeister, Cicero als Neu-Akademiker (G.-Pr.), Oldenb. 1860; u. A. m.

regierung Gottes. Er führt zwar auch die Zweifelsgründe der Akademiker dagegen auf, ebenso wie die Gründe der Stoiker dafür; aber er ist doch den letzteren mehr zugeneigt. Die menschliche Seele betrachtet er als ein Wesen von überirdischer Abkunft, und vertheidigt ihre Unsterblichkeit ausführlich.

7. In der Ethik ist Cicero vorzugsweise Stoiker, wiewohl er den strengen Stoicismus mit platonischen und peripatetischen Elementen versetzt, nach Art der späteren Stoiker, und so denselben mildert. „Die Frage, ob die Tugend allein zur Glückseligkeit ausreiche, ist er geneigt zu bejahen, obwohl die Erinnerung an seine eigene und überhaupt an die menschliche Schwäche ihn oft mit Zweifel erfülle, weshalb er denn auch der Unterscheidung des Antiochus von Askalon zwischen vita beata, die unter allen Umständen durch die Tugend gesichert werde, und vita beatissima, die auch der äußeren Güter bedürfe, nicht abgeneigt ist (de fin. V, c. 26 sqq.)." Doch erscheint ihm die Tugend immer als jenes Gut, dem gegenüber alle übrigen Güter nur einen sehr untergeordneten Werth haben. „Entschieden aber bekämpft er die peripatetische Lehre, daß die Tugend blos eine Reduction der πάθη auf das rechte Maß fordere; er will mit den Stoikern, daß der Weise ohne πάθη sei." Als politisches Ideal gilt ihm eine aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung, die er im römischen Staate annähernd verwirklicht findet (de rep. 1, 29; 2, 23 ff.).

8. Ebenso entschieden hält er an der Freiheit des menschlichen Willens fest. „Er will lieber annehmen, daß nicht jeder Satz entweder wahr oder falsch sei, als zugeben, daß Alles durch das Fatum geschehe." Ohne Freiheit wäre ja weder Lob noch Tadel, weder Lohn noch Strafe zulässig. Wendet man dagegen ein, daß die Freiheit des Willens gegen den Grundsatz verstoße, daß Nichts ohne Ursache geschehen könne, so ist darauf zu erwiedern, daß die Freiheit des Willens nur jede äußere vorhergehende Ursache unseres Handelns ausschließe, nicht aber jedwelche Ursache, da ja der Wille selbst die Ursache der Handlungen sei. Dennoch aber billigt Cicero die Accomodation an den Volksglauben durch Augurien u. dgl.

9. Eine ähnliche eclectische Richtung, wie Cicero, verfolgte die Schule der Sextier, deren Stifter Q. Sextius (geb. um 70 v. Chr.) war [1]. Als dessen Anhänger werden genannt sein Sohn Sextius, Sotion von Alexandria, dessen Schüler Seneca war, Cornelius Celsus, L. Crassitius aus Tarent und Papirius Fabianus. Diese Schule scheint eine Mittelstellung zwischen Pythagoräismus, Cynismus und Stoicismus eingenommen zu haben. „Enthaltung von Thierspeisen, tägliche Selbstprüfung, Seelenwanderung, Ermahnungen zu sittlicher Tüchtigkeit, zur Seelenstärke, zur Unabhängigkeit von allem Aeußeren scheinen den Hauptinhalt ihrer Lehre gebildet zu haben." Die Schule bestand nur kurze Zeit. Vgl. Ueberweg, a. a. O. S. 186 ff. und Sigwart, Geschichte der Philosophie, Bd. 1, S. 221 ff.

---

1) Ueber Sextius schrieben: Laesteyrie, Sentences de Sextius, Paris 1842, und Meinrad Ott, Charakter und Ursprung der Sprüche des Philosophen Sextius (G.-Pr.), Rottweil 1861.

Dritter Abschnitt.

Die griechisch-orientalische Philosophie.

Allgemeiner Charakter derselben.

§. 67.

1. Die griechische Philosophie verbreitete sich schon frühzeitig auch in den orientalischen Ländern. Die äußere Veranlassung hiezu gaben zunächst die Eroberungen, welche Alexander der Große im Oriente machte. Alexander hatte, wohl in Folge seines Verhältnisses zu Aristoteles, persönliches Interesse für die Wissenschaft, sowie für die Förderung und Ausbreitung derselben. Dieses Interesse ging auch auf jene Männer über, welche nach seinem Tode das Reich unter sich theilten. Die Beherrscher der aus der Theilung des großen macedonischen Reiches hervorgegangenen Staaten schützten und begünstigten griechische Wissenschaft und Kunst, und suchten sie bei den ihnen unterstehenden Völkern zu verbreiten und in Ansehen zu bringen. Dies gilt sowohl von den Seleuciden in Syrien, als auch von den Attalern in Pergamum, und von den Ptolemäern in Aegypten. Neben den wissenschaftlichen und gelehrten Anstalten in Syrien, namentlich in Antiochien und Tarsus und denen in Pergamum, gelangte jedoch ganz besonders Alexandrien unter den Ptolemäern in wissenschaftlicher Beziehung zu einer Blüthe und Berühmtheit, welche alles übrige hinter sich ließ. Alexandrien wurde unter den Ptolemäern nicht blos der Mittelpunkt des Welthandels, sondern auch der Mittelpunkt der Wissenschaft und Kunst in jener Zeit.

2. Schon Ptolemäus Lagi (Soter) hatte griechische Gelehrte nach Alexandrien berufen und wissenschaftliche Werke aus Griechenland, Italien, Asien und Afrika gesammelt. Sein Hauptverdienst aber war die Stiftung des sog. Museums. Dieses Museum war ein Theil des königlichen Palastes mit Gärten und Galerien, in welchem Gelehrte wohnten und gemeinschaftlich speisten; es hatte seinen eigenen Fond und einen eigenen Vorsteher, der von den ägyptischen Königen, später von den römischen Kaisern ernannt wurde. Die Gelehrten waren von den verschiedensten Fächern: Philosophen, Grammatiker, Kritiker, Dichter, Mathematiker, Astronomen, Geographen, Mediziner, Naturhistoriker; mit wenigen Ausnahmen Griechen oder Abkömmlinge von Griechen.

3. In dem Museum befand sich ferner eine Bibliothek von griechischer, römischer, jüdischer, persischer, äthiopischer, babylonischer, phönicischer und indischer Literatur, die allmälig so sehr heranwuchs, daß auch der Tempel des Serapis — Serapeum — zu dem Zwecke benutzt werden mußte, sie aufzustellen und unterzubringen. Als Julius Cäsar die Flotte der Aegypter verbrannte, wurde allerdings auch das Museum und die in demselben befindliche Bibliothek vom Feuer verzehrt; die in dem Serapeum aufbewahrte wurde jedoch erhalten, und Marcus Antonius suchte durch den Ankauf der Bibliothek

der Könige von Pergamum den Schaden zu ersetzen. Der Kaiser Claudius stiftete dann später ein neues Museum. So waren in Alexandrien alle Bedingungen gegeben zum Aufblühen sowohl der Wissenschaften überhaupt, als auch der Philosophie insbesondere.

4. Neben der Gesellschaft der griechischen bildete sich aber in Alexandrien frühzeitig schon auch eine Gesellschaft von jüdischen Gelehrten. Judäa war ein Theil des ägyptischen Königreichs, und es mußte sich daher naturgemäß eine nähere Communication bilden zwischen dem jüdischen Stammlande und Alexandrien. Schon unter Ptolemäus Philadelphus (280 v. Chr.) wurde von jüdischen Gelehrten die griechische Uebersetzung des Alten Testamentes, die unter dem Namen der »Septuaginta« bekannt ist, in Alexandrien angefertigt. Die Ptolemäer begünstigten das jüdische Element, und so kam es, daß Alexandria auch ein Mittelpunkt für jüdische Gelehrte und für jüdische Gelehrsamkeit wurde.

5. Diese historischen Thatsachen erklären hinreichend, wie im Oriente, namentlich in Alexandrien eine Art Nachblüthe der antiken Philosophie entstehen konnte und mußte. Fragen wir aber nach dem inneren Charakter dieser Philosophie, so stellt sich uns dieselbe durchweg als ein Synkretismus zwischen griechisch-philosophischen und orientalischen Religionsideen dar. Es trat nämlich im Orient, namentlich in Alexandrien, die griechische Philosophie naturgemäß in Berührung mit orientalischen Religionsideen, und diese Berührung konnte ebenso naturgemäß nicht ohne durchgreifenden Einfluß bleiben auf die Gestalt, welche die Philosophie hier annahm. Man suchte beide mit einander zu verschmelzen, um damit eine Philosophie herzustellen, in welcher der griechische Geist mit dem orientalischen zu einer höheren Einheit sich zusammenfaßte.

6. Dabei ging man von dem Grundsatze aus, daß beide, die orientalischen Religionsideen und die griechische Philosophie aus Einer Quelle ursprünglich hervorgegangen seien, nämlich aus einer uralten religiösen Tradition, welche selbst wiederum auf einer göttlichen Offenbarung beruhte. Auf diese älteste Tradition suchte man daher zurückzukommen, um in derselben die letzte Begründung für die philosophischen Lehrmeinungen zu finden. So erhielt die ganze griechisch-orientalische Philosophie einen religiösen Charakter, indem man sich der philosophischen Begriffe und Lehrsätze nur bediente, um das, was man mit Recht oder Unrecht für ursprüngliche religiöse Tradition hielt, philosophisch zu construiren und zu begründen.

7. Die Tendenz aber, welche diese Religionsphilosophie verfolgte, war nicht blos eine theoretische, sondern auch eine praktische. Man suchte nämlich dadurch eine Reform der Volksreligion anzubahnen und zu bewerkstelligen. In der heidnischen Welt war nämlich allmählich das religiöse und sittliche Leben in den tiefsten Verfall und in die größte Verderbniß gerathen. Die öffentliche Religion war ohne Glaube und ohne Ansehen; der öffentliche Gottesdienst verlassen; beides oft sogar Gegenstand der Verachtung und Verspottung geworden; die Sitten so leichtsinnig, lasterhaft und verdorben, wie vielleicht zu

keiner anderen Zeit. Ebenso zeigte sich bei den Juden Zerfall und Auflösung des religiösen und sittlichen Lebens; auf der einen Seite stand der Pharisäismus, welcher blos an der äußeren Schale des „Gesetzes" festhielt, und das ganze religiöse und sittliche Leben in einer geistlosen äußeren Gesetzeserfüllung aufgehen ließ; auf der anderen dagegen der Sadducäismus, welcher alles Geistige, und damit auch die religiöse Idee leugnete, und den Libertinismus proclamirte.

8. Dem gegenüber suchten nun die Religionsphilosophen jener Zeit durch Zurückgehen auf eine ursprüngliche religiöse Tradition und durch Verschmelzung derselben mit den Ideen der griechischen Philosophie eine Reform anzubahnen, durch welche die in der Volksreligion gelegenen Widersprüche sich ausgleichen und eine allumfassende Religionsanschauung, welche die wahren Elemente der Volksreligion als Momente in sich schließt, begründet werden sollte. Auf solche Weise suchten sie dem religiösen Verderben entgegenzuarbeiten, zugleich aber späterhin auch dem Christenthum, als dessen Sonne bereits aufgegangen war, eine Macht gegenüber zu stellen, welche im Stande wäre, es aus dem Reiche der Geister zu verdrängen.

9. Mit dieser Tendenz hängt denn auch der mystisch-theosophische Zug zusammen, welcher durch diese ganze Philosophie hindurch geht, und ein weiteres charakteristisches Merkmal derselben bildet. Abgesehen nämlich davon, daß der orientalische Geist überhaupt dem Mysticismus zugeneigt ist, mußte die reformatorische Tendenz der alexandrinischen Religionsphilosophie von selbst zu jenem führen. Man hielt nämlich dafür, daß die Reform der Religion nur dadurch bewerkstelligt werden könne, daß der Gott entfremdete Mensch wiederum in eine innigere Verbindung mit Gott gebracht würde. Dies, glaubte man, könne aber wiederum nur dadurch geschehen, daß man dem Menschen als das höchste Ziel seines Lebens eine mystische Vereinigung mit Gott in der Schauung vorstellte, und als die Bedingung derselben die Ascese betrachtete. Diese mystische Schauung sollte dann wie als der Höhepunkt, so auch als der Mittelpunkt der menschlichen Erkenntniß gelten, von welchem aus das Licht der Erkenntniß über alle anderen Gebiete des Wissens sich verbreiten sollte.

10. Daß zur Durchführung dieser Tendenzen die pythagoräische und platonische Philosophie mit ihrem religiösen und mystischen Gepräge sich vorzugsweise eignen mußte, ist klar. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn es vorzugsweise die pythagoräische und platonische Philosophie war, welcher die Philosophen jener Zeit sich anschlossen. Ohnedies mußte ja der platonische Idealismus den phantasie- und gemüthvollen Orientalen am meisten homogen sein. Jedoch blieb man nicht einzig bei der platonischen Philosophie stehen. Die Alexandriner eigneten sich auch aus anderen griechischen Philosophemen, namentlich aus dem aristotelischen, ja sogar aus dem stoischen Systeme dasjenige an, was sie für ihre Zwecke verwerthen zu können glaubten, und verbanden es mit ihren Lehren. Der Synkretismus der Alexandriner ist in dieser Beziehung sehr ausgedehnt.

11. Soviel zur Charakteristik dieser philosophischen Richtung im Allgemeinen. Es sind nun aber in dieser philosophischen Strömung wiederum

verschiedene Verzweigungen auszuscheiden. Für's Erste begegnet uns nämlich ein Synkretismus zwischen griechischer Philosophie und jüdischer Religionslehre, welcher in der Metropole der damaligen Wissenschaft, in Alexandrien nämlich, entstand und sich mehr und mehr ausbildete. Das ist die griechisch-jüdische Religionsphilosophie, deren Hauptvertreter Philo war. An diese Richtung schloß sich an der Neupythagoräismus und der pythagoräisirende Platonismus, welcher auf dem Boden der heidnischen Welt stand, aber analog, wie die griechisch-jüdische Religionsphilosophie, eine Verschmelzung des Pythagoräismus und Platonismus mit heidnischen Religionsideen anstrebte und theilweise auch durchführte. Sein Ursprung liegt gleichfalls in Alexandrien. Vollendet aber wurde diese Richtung auf heidnischem Boden im Neuplatonismus, den wir als das hauptsächlichste philosophische System dieser Zeit auf außerchristlichem Gebiete zu bezeichnen haben.

12. Es wird daher unsere Aufgabe sein, zuerst von der griechisch-jüdischen Philosophie, dann vom Neupythagoräismus und pythagoräisirenden Platonismus, und endlich vom Neuplatonismus zu handeln.

I. Griechisch-jüdische Religionsphilosophie.

1. Die griechisch-jüdische Religionsphilosophie im Allgemeinen.

§. 68.

1. Wir haben oben gehört, daß in Alexandrien unter den Ptolemäern nicht blos das jüdische Element in der Bevölkerung sich anpflanzte und Schutz erhielt, sondern daß in natürlicher Folge hievon auch jüdische Gelehrte daselbst sich niederließen und die heiligen Wissenschaften ihres Volkes pflegten. Hier wurden sie nun aber mit den griechischen Philosophen bekannt, und dies konnte nicht ohne tiefgreifenden Einfluß auf ihre Denkweise bleiben. Sie achteten ihre heiligen Urkunden zu hoch, und waren von dem göttlichen Ursprunge ihres Inhaltes zu lebhaft überzeugt, als daß sie dieselben nicht als den Urquell aller Weisheit hätten anerkennen sollen. Dabei konnten sie aber auch den großartigen Leistungen der griechischen Philosophie, welche in plastisch vollendeter Form sich ihnen darstellte, ihre Bewunderung nicht versagen. Da kam es denn nun darauf an, einen Weg zu finden, auf welchem es ermöglicht war, einerseits die Präeminenz ihrer heiligen Schriften über aller Philosophie aufrecht zu erhalten, und andererseits auch der Philosophie eine ihr gebührende Stellung im Reiche der Erkenntniß anzuweisen.

2. Zu diesem Zwecke stellte man folgende Behauptungen auf:

a) Die Offenbarungslehre ist zugleich die höchste Philosophie, und schließt als solche alle Lehrsätze der hellenischen Philosophie in sich, und zwar in einer weit vollkommeneren und wahreren Weise, als sie in jener selbst zu finden sind.

b) Die griechischen Philosophen haben ihre Weisheit selbst nur aus den jüdischen Offenbarungslehren, resp. aus den heiligen Büchern der Juden geschöpft. Die letzte Quelle ihrer erhabenen Lehren ist daher nicht in ihrer Vernunft, sondern in der jüdischen Tradition zu suchen.

c) Der Unterschied zwischen der jüdischen Offenbarungslehre und der griechischen Philosophie liegt also nur darin, daß die Wahrheit in den heiligen Büchern der Juden meistens unter Bildern vorgetragen wird, während die griechische Philosophie das Bild fallen ließ, und den reinen Gedanken, welcher unter dem Bilde sich darstellt, zur Geltung brachte.

3. Diese Voraussetzungen galten denn nun auch als Principien der griechisch-jüdischen Philosophie. Sie durch den gesammten Kreis der philosophischen Erkenntniß durchzuführen war deren Tendenz. Es sollte bewiesen werden, daß die Offenbarungslehre und die griechische Philosophie in allen ihren Theilen sich decken, daß die Offenbarungslehre dasselbe enthalte, was die griechische Philosophie, nur in einer weit vollkommeneren Weise. Dadurch sollte die jüdische Religion der griechischen Philosophie gegenüber in ihrem Ansehen und in ihrer erhabenen Stellung gesichert, zugleich aber auch eine tiefere Fassung, eine Reform derselben im Sinne einer mehr geistigen, idealen Auffassung ihres Inhaltes angebahnt und bewerkstelligt werden.

4. Selbstverständlich konnte dieses Ziel nur dadurch erreicht werden, daß man die jüdischen Offenbarungslehren den Lehrsätzen der griechischen Philosophie accomodirte, d. h. sie nach der Norm der griechisch-philosophischen Ideen zu interpretiren suchte. Und das war denn auch durchgehends die Methode, welche in der griechisch-jüdischen Philosophie dieser Zeit befolgt wurde. Man suchte den Inhalt der heiligen Bücher den Lehren der griechischen Philosophie anzupassen, denselben darnach zu präcisiren. Die Methode war somit, vom Offenbarungsstandpunkte aus betrachtet, rationalistisch.

5. Damit verband sich jedoch noch ein anderes Moment. Wenn nach der gemachten Voraussetzung das Eigenthümliche der heiligen Schriften darin besteht, daß sie den eigentlichen Wahrheitsgehalt mit Bildern umhüllt zur Darstellung bringen, so konnte eine Präcisirung jenes Inhaltes der heiligen Bücher nur dadurch zu Stande kommen, daß man den tieferen Sinn jener Bilder zu erforschen, und damit den Wahrheitsgehalt der bildlichen Umhüllung zu entkleiden suchte. Das aber konnte wiederum nur durch die allegorische Deutung der heiligen Schriften geschehen. Daher spielt diese allegorische Deutung in der griechisch-jüdischen Philosophie durchgehends eine große Rolle, nicht selten zum Nachtheil des Literalsinnes.

6. Aus allen diesen Voraussetzungen entsprang endlich die unter den jüdischen Gelehrten dieser Zeit ziemlich verbreitete Annahme, daß unter der Hülle des Sensus obvius der heiligen Schrift noch ein tieferer Sinn verborgen liege, und daß dieser allein der ächte und wahre Sinn der heiligen Bücher sei. Er sei auch in früherer Zeit schon bekannt gewesen, sei jedoch nicht schriftlich niedergelegt worden, sondern habe sich durch Tradition fortgepflanzt. Demgemäß werden diejenigen, welche an dem bloßen Buchstaben festhielten,

getadelt, und nur denjenigen die wahre Weisheit und Erkenntniß zugeschrieben, welche in den tieferen Sinn der Offenbarungsbücher einzudringen vermöchten. Auf diesem Wege also glaubte man eine den Zeitverhältnissen entsprechende Reform des jüdischen Offenbarungsglaubens herstellen zu können.

7. Eine solche Verbindung jüdischer Theologie mit griechischen Philosophemen hat sich schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. angebahnt. Bekanntlich bildeten sich bei den Juden schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. zwei Secten, die eine mystisch-ascetische Richtung verfolgten, die Secte der Essener, und die Secte der Therapeuten. Bei den Therapeuten nun scheinen bereits pythagoräisirende Elemente Aufnahme gefunden zu haben, und hienach dürften vielleicht die ersten Anfänge der griechisch-jüdischen Philosophie auf sie zurückzuführen sein.

8. Ganz entschieden aber ist die Verbindung jüdischer Theologie mit griechischer Philosophie nachweisbar bei Aristobulus (um 160 v. Chr.), „der sich auf (gefälschte) orphische Gedichte berief, in welche er jüdische Lehren eingetragen hatte, um die Behauptung zu stützen, die griechischen Philosophen und Dichter hätten ihre Weisheit einer uralten Uebersetzung des Pentateuchs entnommen." Er schrieb einen Commentar zum Pentateuch, von welchem Fragmente bei Clemens von Alexandrien, Stromata I u. VI, und bei Eusebius, Praepar. evang. VII, VIII, IX, XIII sich finden. Er hält zwar an der Inspiration der heiligen Schrift fest, übt aber doch schon allegorische Deutung. „Gott," lehrt er, „ist unsichtbar; er thront im Himmel und berührt nicht die Erde, sondern wirkt auf sie nur durch seine Kraft (δύναμις)."

2. Philo, der Jude.

a) Sein Leben und seine Schriften. Sein philosophischer Standpunkt.

§. 69.

1. Der Hauptvertreter der griechisch-jüdischen Religionsphilosophie aber war Philo, der zu Alexandrien lebte. Er war ungefähr um das Jahr 25 v. Chr. aus einer angesehenen Familie des Landes geboren; nach Eusebius und Hieronymus war er priesterlichen Geschlechtes. Er war mit den verschiedenen Systemen griechischer Philosophie nicht minder vertraut, wie mit den heiligen Urkunden des Judenthums. Auch eine politische Rolle spielte er. Als Sachwalter seines Volkes reiste er zweimal nach Rom zu den Kaisern Caligula und Claudius.

2. Seine Schriften sind sehr zahlreich. Die Titel derselben sind folgende: a) De mundi opificio; b) Legis Allegoriarum ll. 2.; c) De Cherubim; d) De sacrificiis Abeli et Caini; e) Quod deterius potiori insidiari soleat; f) De agricultura; g) De plantatione Noë; h) De Temulentia; i) De his verbis „Resipuit Noë"; k) De gigantibus; l) Quod Deus sit immutabilis; m) De confusione linguarum; n) De Abrahamo; o) De migratione Abrahami; p) De congressu quaerendae eruditionis gratia; q) De profugis; r) Quis rerum divinarum haeres sit; s) De Josepho; t) De somniis; u) De vita Mosis ll. 3.; v) De caritate Mosis; w) De creatione Principis; x) De fortitudine; y) De decalogo; z) De specialibus legibus; aa) De

circumfusione; bb) De monarchia ll. 2.; cc) De sacerdotum honoribus; dd) De victimis; ee) De victimas offerentibus; ff) Mercedem meretricis non esse recipiendam; gg) Quod omnis probus liber; hh) De vita contemplativa; ii) De nobilitate; kk) De praemiis et poenis; ll) De execratione; mm) Quod mundus sit incorruptibilis; nn) In Flaccum; oo) De Legatione ad Cajum; pp) De nominum mutatione; qq) Quod a Deo immitantur somnia [1]).

3. Auf den Grundsatz gestützt, daß die Propheten nur Werkzeuge des aus ihnen redenden göttlichen Geistes gewesen seien, führt Philo die allegorische Deutung der heiligen Schriften im weitesten Umfange durch. Er weist das bloße Festhalten an dem Wortsinne der heiligen Schrift als niedrig, unwürdig und abergläubisch zurück, und tadelt die Gegner „als behaftet mit der unheilbaren Krankheit der Wortklauberei und als befangen in dem Blendwerk der Gewohnheit." „Gott könne doch nicht im eigentlichen Sinne hierhin oder dorthin gehen, oder Füße haben um vorwärts zu schreiten u. s. w.; nur zum Frommen der sinnlichen Menschen wende die heilige Schrift derlei anthropomorphistische Darstellung an, erkläre aber daneben auch für die einsichtigen, geistigen Menschen, daß Gott nicht sei wie ein Mensch, noch wie der Himmel, noch wie die Welt."

4. Ebenso entschieden, wie gegen die „Buchstäbler", wendet sich jedoch Philo auch gegen solche Symboliker, „welche das positive Judenthum aufzuheben drohten, indem sie nämlich, wie den Lehren, so auch den Geboten des Ceremonialgesetzes nur sinnbildliche Giltigkeit beilegten, ihre Befolgung nach dem Wortsinn für überflüssig und nur die Beobachtung der Tugendlehren, worauf der wahre Sinn derselben gehe, für nothwendig erklärten. Philo erkennt zwar an, daß auch in den Geboten neben dem Wortsinn noch ein geheimer und höherer Sinn liege; aber man müsse sie auch nach jenem ersteren beobachten, da beides zusammengehöre wie Seele und Leib. Wenn auch die Beschneidung eigentlich Entfernung von jeder Leidenschaft und Wollust und von gottlosen Gedanken bedeute, so dürften wir deshalb doch den anbefohlenen Gebrauch nicht hintansetzen; denn sonst müßten wir auch dem Gottesdienste im Tempel und tausend anderen nothwendigen Feierlichkeiten entsagen."

---

1) Philo's Werke sind unter Anderm in Cöln 1613, von Thom. Mangay zu London 1742, von Pfeiffer in Erlangen 1785—1792, 1820, und von Richter in Leipzig 1828 bis 1830 edirt worden. — Ueber Philo schrieben: Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1831; Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, Halle 1834; Staudenmeier, in seiner „Philosophie des Christenthums", 1. Bd.; Planck, H., De interpretatione Phil. alleg., Gotting. 1807; W. Scheffler (Marb. 1829, 1831); Fr. Kreuzer (in Ullmann's und Umbreit's theol. Stud. u. Krit., Bd. 1, 1832, S. 3—43); F. Keferstein (Leipz. 1846); J. Bucher (Tüb. 1848); M. Wolff (Leipz. 1849); Großmann (Leipz. 1829, 1830 ff.). Vgl. J. Chr. Ludw. Georgii, Ueber die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, insb. des jüdischen Alexandrinismus (in Illgers Zeitschr. f. hist. Theol. 1839, H. 3 u. 4), und H. Grätz, Geschichte des Judenthums, III, Lpz. 1856.

5. Dieses vorausgesetzt, können wir nun auf Philo's Lehrsystem selbst eingehen. Dabei müssen wir aber vor allem bemerken, daß in demselben eine innere Einheit und allseitige Uebereinstimmung der Lehrsätze sich kaum erkennen läßt. Indem Philo überall dahin strebt, die jüdische Offenbarungslehre den Ideen der griechischen Philosophie anzupassen, oder vielmehr die letzteren in die erstere hinein zu interpretiren, übt er in Rücksicht auf die philosophischen Lehren selbst einen allseitigen Eclecticismus, und sucht alle Systeme der griechischen Philosophie, die er kennt, für seine Zwecke zu verwerthen. Er nimmt die platonischen Lehrsätze in sein System auf; daneben aber ebenso auch die aristotelischen und die stoischen, wie sie ihm gerade für die Interpretation eines bestimmten Punktes zu passen scheinen. So kommt es, daß diese verschiedenen Lehrsätze in seinen vielen Schriften vielfach unvermittelt neben einander stehen, und so eine innere Einheit und Harmonie des gesammten Lehrsystems nicht zu Stande kommen konnte.

b) Gott, der Logos und die göttlichen Kräfte.

§. 70.

1. Gott als die oberste Ursache aller Dinge steht über allem Geschaffenen. Daß er ist, vermögen wir aus der Betrachtung seiner Werke durch den Rückschluß auf ihren Urheber zu erkennen; sein Wesen aber zu erfassen, zu bestimmen, was er sei, ist uns unmöglich. Gott ist unbegreiflich und unaussprechbar. Nur er selbst hat eine begreifende Erkenntniß von sich. Wir unsererseits bezeichnen ihn am besten mit jenem Namen, den er sich selbst gegeben hat, indem er von sich sagte, er sei derjenige, der da ist (ὁ ὤν). Keine Eigenschaft, keine Vollkommenheit kann von Gott im eigentlichen Sinne ausgesagt werden; er ist über alle erhaben. Er ist nicht Weisheit, nicht Tugend, nicht das Gute, nicht die Einheit; er ist mehr als alles dieses.

2. Dennoch aber ist es uns nicht verwehrt, nach unserer Weise von Gott zu sprechen. Darnach muß Gott gedacht werden als der Ungezeugte (ἀγέννητος), der den Grund seines Daseins in sich selber hat, als die Fülle aller Vollkommenheit und Glückseligkeit, als der Ewige, Unveränderliche und Unvergängliche. Für ihn gibt es kein Früher und Später, keine Vergangenheit und Zukunft; ihm ist Alles gegenwärtig. Er ist einfach und an keinen Raum gebunden, daher überall und nirgends. Er genügt sich selbst und bedarf keines Anderen außer ihm. Gott allein ist frei, d. i. unabhängig von allem Anderen, was nicht er selbst ist.

3. Die Welt ist Gottes Werk; sie ist nicht Gott. Wer die Welt selbst für Gott den Herrn hält, ist dem Irrthum und Frevel verfallen. Gott hat die Dinge aus Nichts (ἐκ μὴ ὄντων) geschaffen. Die Welt ist daher nicht ewig; sie hat einen Anfang genommen. Der Grund der Weltschöpfung ist die göttliche Güte; der Zweck derselben die Offenbarung dieser göttlichen Güte.

Die Fortdauer der Welt ist durch die erhaltende Wirksamkeit Gottes bedingt. Sie ist unvergänglich; Gottes Güte hat sie zu einer ewigen Dauer bestimmt. Nicht unmittelbar hat aber Gott die Materie geschaffen und in Form und Ordnung gebracht; denn für ihn als den allerreinsten geziemt es sich nicht, die unreine Materie unmittelbar zu berühren. Vielmehr leitet sich der Ursprung der Welt nur mittelbar von Gott ab. Er hat sie nämlich geschaffen durch seinen Logos.

4. Der Logos erscheint bei Philo zuvörderst als Einheit aller Ideen, als die intelligible Welt, in welcher Hinsicht er von Philo auch als der Ort der Ideen bezeichnet wird. Bevor Gott die Welt schuf, bildete er in seinem Verstande ein ideales Prototyp derselben, und dieses Musterbild ist der Logos. Zu diesem Logos als dem Prototyp verhalten sich die geschaffenen Dinge als Ektype; wie das Siegel dem Wachse eingedrückt wird, und so in diesem abbildlich zur Darstellung kommt, so verhält sich auch der Logos zu den geschöpflichen Dingen wie das urbildliche Siegel, das in deren Formen zum Ausdruck kommt. Und dabei ist dann wiederum zu bemerken, daß alle Ideen, die in dem Logos enthalten sind, in der Welt verwirklicht sind, und zwar auf die vollkommenste Weise, wornach also die factisch bestehende Welt sowohl die einzig mögliche, als auch die beste ist.

5. Dabei bleibt jedoch Philo nicht stehen. Er unterscheidet weiterhin zwischen λογος ἐνδιαθετος und λογος προφορικος, indem er diese Unterscheidung von dem menschlichen λογος hernimmt. Im Menschen ist nämlich die innewohnende Vernunft, die im Denken sich bethätigt, zu unterscheiden von dem äußeren Worte, in welchem der Gedanke sich offenbart. Erstere kann man als den λογος ἐνδιαθετος, letzteres dagegen als den λογος προφορικος bezeichnen. Die analoge Unterscheidung wird daher auch auf den göttlichen Logos Anwendung finden müssen. Er ist λογος ἐνδιαθετος, in so fern er als die Einheit der Ideen Gott immanent ist; er ist dagegen λογος προφορικος, in so fern er in den geschöpflichen Dingen als den Ektypen der in ihm enthaltenen Ideen sich zur Offenbarung bringt.

6. Als Λογος προφορικος gefaßt erscheint nun der Logos bei Philo als eine göttliche Kraft, welche alle Dinge durchdringt, belebt und gestaltet. Während er also als λογος ἐνδιαθετος blos Weltidee ist, ist er dagegen als λογος προφορικος die schaffende und bildende Kraft selbst, durch welche Gott die Welt hervorbringt und gestaltet. Deshalb treten nun auf diesem Standpunkte auch alle besondern Ideen, welche im Logos enthalten sind, als ebenso viele besondere schaffende Kräfte auf, welche von Gott wie Lichtstrahlen ausströmen, so aber, daß der Logos die umfassende Einheit aller dieser Kräfte ist. In solcher Weise ist dann der Logos mit seinen Theilkräften das Organ, durch welches Gott, da er nicht selbst mit der unreinen Materie in Berührung treten kann, die Welt schafft und gestaltet.

7. Von diesem Gesichtspunkte aus konnte Philo behaupten, daß Gott nicht nach seinem Wesen, sondern nur nach seiner Kraft, resp. nach seinen Kräften in allen Dingen sei. Von diesem Gesichtspunkte aus ferner erscheint

ihm der Logos als der Zertheiler des Alls, d. i. als derjenige, welcher die Materie zu den verschiedenen Arten der Dinge gestaltet, als der Weltkünstler, welcher von innen heraus die Gestaltung der Welt bewerkstelligt, als der λογος σπερματικος, in so fern die in ihm enthaltenen Ideen durch seine eigene gestaltende Wirksamkeit in den besonderen Dingen zur besonderen Erscheinung gelangen, als das Band, welches alle Dinge der Welt zur Einheit mit einander verkettet, als das allgemeine und unveränderliche Gesetz der Welt, als die allgemeine Weltvernunft und Providenz, welche Alles durchdringt und ordnet und den ganzen Weltlauf regiert und leitet. Die Welt aber erscheint sozusagen als das Gewand, in welches der Logos gehüllt ist.

8. Doch ist auch das noch nicht das letzte Wort Philo's in Bezug auf den göttlichen Logos. Der λογος προφορικος tritt bei ihm nicht blos als göttliche Kraft hervor, sondern er erscheint zuletzt auch noch als ein persönliches Wesen. In dieser Fassung wird er als eine mittlere Natur zwischen Gott und die Welt hingestellt, die beide von einander scheidet, aber hinwiederum auch als Mittler zwischen beiden sich bethätigt. Der Logos ist in dieser Fassung weder ungezeugt und unentstanden, wie Gott, noch in der nämlichen Weise erzeugt und hervorgebracht, wie die übrigen Dinge. Er ist der Sohn Gottes, und zwar der ältere erstgeborene Sohn, während die Welt als der jüngere Sohn Gottes zu bezeichnen ist. Die göttliche Weisheit (der λογος ενδιαθετος) ist seine Mutter, Gott sein Vater. Man kann ihn „Gott" nennen, wiewohl nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur in so fern er in seiner Wirksamkeit als Stellvertreter Gottes auftritt. Er ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen; er bringt die Befehle und Anordnungen Gottes zu den Menschen und tritt hinwiederum als Fürbitter für die Menschen bei Gott auf. In ersterer Beziehung heißt er der „Engel Gottes", in letzterer ist er der „Hohepriester".

9. Philo spricht jedoch auch noch von anderen göttlichen Kräften, die zwar dem Logos untergeordnet, aber doch von ihm verschieden sind. Ueber die Zahl derselben scheint er zu keiner bestimmten Ansicht gekommen zu sein. Das einemal nämlich spricht er von zwei Kräften, der schaffenden und regierenden, das anderemal dagegen führt er fünf solcher Kräfte auf, die schaffende, regierende, gebietende, verbietende und vergebende Kraft. Ebenso ist der Begriff, den Philo mit diesen Kräften verbindet, schwankend. Das eine Mal erscheinen sie modalistisch als göttliche Kraftäußerungen, wie wenn Philo z. B. die schaffende und regierende Kraft mit der göttlichen Macht und Güte identificirt, und sagt, daß Gott nach der einen Herr, nach der anderen Gott genannt werde. Dann aber treten sie doch wiederum auch als persönliche Mächte hervor, wie wenn er sie als die Diener Gottes in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt bezeichnet, und von ihnen sagt, daß über ihnen der Logos gleich dem Wagenlenker stehe.

10. Mit dieser letzteren Auffassung steht dann im Einklange die Annahme weiterer Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, als welche er

einerseits die Gestirne, die er in platonischer Weise als vernünftige, dem Göttlichen verwandte Wesen bezeichnet, und andererseits die Engel, denen er den Luftraum zur Wohnung anweist, aufführt. Sie vertreten in ihrer Weise gleichfalls ein Mittleramt zwischen Gott und den Menschen, indem sie Gottes Befehle ausführen, und für die Menschen bei Gott intercediren. So läuft die Kette der Wesen continuirlich vom höchsten bis zum Niedrigsten, von Gott bis zum Menschen herab, und von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die Welt wie ein großer Staat, in welchem Gott die oberste Herrschaft führt, sie aber ausübt durch die ihm untergeordneten Mächte.

11. Die sechs Tage, inner welchen der heiligen Schrift zufolge die Welt geschaffen wurde, sind nicht als wirkliche Zeitabschnitte zu denken, sondern sie drücken nur die Ordnung aus, in welcher die Dinge in der Idee auf einander folgen. Diese Ordnung ist geregelt durch die Sechszahl, weil diese die vollkommenste ist. Der Grund der Unvollkommenheit, des Uebels und des Bösen, das in der sublunarischen Region waltet, ist die Materie, in so fern sie der gestaltenden Einwirkung des Logos Widerstand leistet. Es wäre eine Lästerung, wollte man sagen, daß Gott selbst der Urheber des Uebels und des Bösen sei.

c) Psychologische und ethische Lehren.

§. 71.

1. Im Menschen unterscheidet Philo mit Plato die vernünftige Seele, welche ein einfaches, untheilbares und unsterbliches Wesen ist, von der unvernünftigen, die ihren Sitz im Blute hat, und bezeichnet die erstere als den wahren Menschen im Menschen, als das eigentliche Ich desselben. Die vernünftige Seele nennt er mit den Stoikern ein *ἀποσπασμα* der göttlichen Natur, und bezeichnet sie in Folge dessen selbst als etwas Göttliches. Durch diese göttliche Signatur ist der Mensch wahrhaft Gottes Bild. Ursprünglich unter den Engeln lebend, mit denen sie gleicher Natur ist, ist die Seele in Folge einer Verschuldung in den Körper herabgesunken.

2. Im menschlichen Erkenntnißvermögen unterscheidet Philo zwischen *αἰσθησις*, *λογος* und *νους*. Die *αἰσθησις* geht auf das Sinnliche, der *λογος* ist das ratiocinative Vermögen, der *νους* endlich ist das Vermögen der unmittelbaren intellectuellen Anschauung. Er ist das wahre Auge der Seele, und verhält sich zum *λογος* in analoger Weise wie der göttliche *νους* zum göttlichen *λογος*. Die ratiocinative oder discursive Erkenntniß des *λογος* ist unsicher und schwankend; vollkommene Gewißheit bietet nur die intellectuelle Anschauung, wie sie im *νους* sich gestaltet. Die Anschauung selbst aber ist wiederum bedingt durch die unmittelbare Einstrahlung des göttlichen Lichtes in den *νους*. Gott allein kann uns die anschauende Kenntniß verleihen, und er verleiht sie uns, wenn wir ihn darum bitten, durch den Logos. So ist Gott die Sonne unseres Geistes; der Logos aber ist der Weisheitsspender, die Speise der Seele, das Manna, welches sie nährt.

3. In dieser Schauung des Göttlichen liegt denn auch die höchste Glückseligkeit des Menschen; sie ist das höchste Ziel seines Lebens. Um aber zu derselben zu gelangen, muß die Seele sich vom Leibe abziehen, und sich in sich allein versenken; denn die Sinnlichkeit ist dem Aufschwung zum höchsten Ziele des Lebens hinderlich. Doch auch das reicht noch nicht hin. Nicht blos die αισθησις, sondern auch den λογος muß die Vernunft verlassen und zum Schweigen bringen, soll sie das Höchste erreichen. Ja noch mehr. Auch sich selbst muß die Vernunft gewissermaßen aufgeben; sie muß auch aus sich heraustreten, und ganz Eins werden mit der göttlichen Weisheit, soll die Schauung eine vollkommene sein. Mit Einem Worte, das Höchste ist nur erreichbar in der mystischen Ekstase. So nur wird der Mensch wahrhaft göttlich. Der Sinn muß in den λογος, der λογος in den νους, und dieser wiederum in Gott übergehen, wenn das höchste Ziel des Lebens, die Glückseligkeit, erreicht werden soll.

4. Demgemäß unterscheidet Philo zwischen dem aktiven und contemplativen Leben. Das aktive Leben hat allerdings gleichfalls seine Berechtigung, weil die ganze menschliche Societät dadurch bedingt ist; aber weit höher steht doch das contemplative Leben. Dieses ist das wahre Priesterthum; denn die Schauung ist das wahre und eigentliche Opfer, da sie ja nur unter der Bedingung möglich ist, daß der Mensch auf seine Eigenheit verzichtet, und sie Gott zum Opfer bringt. Das active Leben ist menschlich, das contemplative göttlich. Auf der Stufe der mystischen Schauung stehend, überblickt der Geist wie auf einer hohen Warte stehend, alle Dinge, und erkennt sie nun nicht mehr von der Peripherie, sondern vom Mittelpunkt der Idee aus.

5. Die Tugend ist der Weg zum höchsten Ziele des Lebens. Doch ist zu unterscheiden zwischen solchen Tugenden, welche dem activen, und solchen, welche dem contemplativen Leben angehören. Zu jenen gehören die vier Cardinaltugenden, die Klugheit, der Starkmuth, die Mäßigkeit und die Gerechtigkeit. Die Tugenden dagegen, welche dem contemplativen Leben zufallen, sind theils vorbereitend und reinigend, theils vollendend. Alle Tugenden sind idealiter in dem göttlichen Logos enthalten; er ist daher auch der Spender derselben; er verleiht sie uns durch seine Gnade.

6. Derjenige, welcher dem contemplativen Leben sich weiht und zur Stufe der mystischen Anschauung sich erhebt, ist der wahre Weise. Alle übrigen sind Thoren. Ueber den wahren Weisen hat die Sinnlichkeit keine Gewalt mehr. Es ist unmöglich, daß er durch die Sollicitationen der Begierlichkeit in das Böse hineingezogen werde; denn in ihm wohnt der göttliche Logos, und so lange dieser in ihm wohnt, ist er der Befleckung durch die Materie enthoben. Der Weise ist, wie der wahrhaft Wissende, so auch der wahrhaft Freie, eben weil er als der Wissende der Herrschaft der Materie enthoben ist. Dagegen ist der Thor, wie der Unwissende, so auch der Sklave der Sinnlichkeit und der Lüste.

7. Bei einer solchen rein mystischen Anlage des philonischen Systems müßten wir uns wundern, wenn in dasselbe nicht zuletzt auch das Princip des (orientalischen) Quietismus eintreten würde. In der That fehlt es keineswegs. Philo lehrt ausdrücklich, daß, während das active Leben die eigene Thätigkeit des Menschen in Anspruch nimmt, im contemplativen Leben Alles ausschließlich auf der göttlichen Wirksamkeit, auf der göttlichen Gnade beruhe. Unser Wollen hat an der mystischen Erhebung keinen Theil; unser Werk ist nichts; Alles ist Gottes Werk. Ja gerade das ist die Grundbedingung des mystisch contemplativen Lebens, der Erhebung des Menschen zur mystischen Schauung, daß derselbe alle Thätigkeit aufgibt, und Gott allein in sich wirken läßt. Nur unter der Bedingung dieses vollkommenen Quietismus ist das Höchste erreichbar.

8. Die Geschichte des Urstandes und Sündenfalles des ersten Menschen, wie sie von der heil. Schrift erzählt wird, löst Philo vollständig in Allegorismus auf. Der erste Mensch, von dem es heißt, daß ihn Gott nach seinem Bilde und Gleichnisse schuf, ist der ideale, himmlische Mensch, im Unterschiede von dem irdischen, empirischen Menschen, von dem es heißt, daß Gott ihn aus Erdlehm gebildet und ihm die Seele eingehaucht habe. Groß ist der Unterschied zwischen beiden. Der irdische Mensch ist sinnlich, hat Qualitäten, besteht aus Leib und Seele, ist entweder Mann und Weib und von Natur aus sterblich. Der ideale, himmlische Mensch dagegen war unkörperlich, weder Mann noch Weib, von Natur unsterblich. Das Paradies, in welches Gott ihn setzte, war kein äußerer Ort; es ist damit nur gesagt, daß Gott durch die Verleihung des Νοῦς an den Menschen ihn in die Herrschaft über alle Dinge der Welt eingesetzt habe. Der Baum des Lebens war die Weisheit die er ihm gab, und die vier Flüsse die vier Tugenden, mit denen er ausgestattet war. Der irdische Mensch entstand erst in Folge des Sündenfalles.

9. Diese letztere aber wird in folgender Weise von Philo allegorisirt: Das Weib ist die Sinnlichkeit, der Mann die Vernunft; der Baum der Erkenntniß das sinnliche Gut, das unter lockendem Schein das Böse verbirgt. Die Schlange, die an das Weib herantrat, um sie und durch sie den Mann zu verführen, ist die sinnliche Lust, die in der Sinnlichkeit sich erhob, und auch die Vernunft zur Einwilligung verleitete. In dieser Fassung ist mithin die Sünde des ersten Menschen zugleich die Geschichte und das Prototyp jeder Sünde, die von Menschen begangen wird. Doch findet sich außer dieser bei Philo noch eine andere Deutung. Nachdem nämlich, sagt Philo, das Weib geschaffen und dem Manne vorgestellt war, entbrannten beide in Liebe zu einander; es erwachte die böse Lust in ihnen, und indem sie sich beide wie getrennte Theile Eines Wesens suchten, verbanden sie sich zuletzt zur Befriedigung der Lust zum Acte der geschlechtlichen Vermischung. So war also die sinnliche Lust, wie und in so fern sie im Acte der geschlechtlichen Vermischung sich bethätigte, die erste Sünde, und wie sie es anfänglich war, so ist sie denn auch für alle Zukunft die Quelle aller Ungerechtigkeiten und Bosheiten geblieben.

10. Philo hält jedoch diesen Sündenfall des ersten Menschen in so fern nicht für etwas Anormales, als er der Ansicht ist, es gebe in der Welt überhaupt nichts Festes und Bleibendes, Alles sei vielmehr der Veränderung und Umwandlung unterworfen, und darum liege es in der Nothwendigkeit des natürlichen Ganges der Dinge, daß auch dem Menschen etwas Widriges begegnete, und er so von der höheren Stufe des Lebens zu einer niederen herabsinken mußte. Alles wird um so unvollkommener, je weiter es sich von seinem Ursprung entfernt; also auch der Mensch. Von diesem Gesichtspunkte aus nimmt denn Philo auch eine stetig fortschreitende Degeneration des Menschengeschlechtes in leiblicher und geistiger Beziehung an. Was aber die Messiasidee betrifft, so bleibt hier Philo bei der vulgären Ansicht seiner Zeitgenossen stehen,

und beschränkt sich darauf, die Hoffnung auszusprechen, daß einmal die jüdischen Gesetze und Institutionen von allen Völkern angenommen und damit eine Art jüdischen Weltreiches sich bilden würde.

11. Man sieht, diestes System hat einen reichen Inhalt; aber es sind auch die verschiedenartigsten Ideen in demselben zusammengetragen und zu einem Ganzen verschmolzen. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn in der Folgezeit das philonische Lehrgebände nicht ohne ausgedehnten Einfluß geblieben ist. Es liegen Keime in demselben, welche nach den verschiedensten Richtungen hin verwerthet werden konnten und wirklich verwerthet wurden. Wir werden sehen, wie sowohl die Häresien der ersten christlichen Jahrhunderte, als auch die Kirchenväter aus Philo schöpften, beide aber in ganz verschiedener Weise. Vielleicht ist auch die im Ganzen anziehende und gefällige Form, in welcher Philo seine Gedanken in seinen Schriften vorträgt, hiebei mit in Anschlag zu bringen. Jedenfalls aber hat das unleugbare Geistreiche mancher seiner Allegorien dazu mächtig beigetragen.

II. Neupythagoräer und eclectische Platoniker.

§. 72.

1. „Als Erneuerer des Pythagoräismus nennt Cicero den P. Nigidius Figulus, der in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts vor Christus in Alexandrien gelebt zu haben scheint. Zur Zeit des Augustus entstanden mehrere, den älteren Pythagoräern unterschobene Schriften, die neupythagoräische Ansichten enthalten. Um dieselbe Zeit lebte in Alexandrien Sotion, der Schüler des pythagoräisirenden Eclectikers Sextius. Die Hauptvertreter des Neupythagoräismus aber sind Apollonius von Tyana (unter Nero), Moderatus aus Gades (gleichfalls unter Nero), und Nikomachus aus Gerasa, der vor der Zeit der Antonine lebte. Auch Secundus von Athen (unter Hadrian) scheint dieser Gruppe von Philosophen zugerechnet werden zu müssen."

a) Apollonius von Tyana durchreiste das römische Reich, vorzüglich den Orient, als Spender religiöser Weihen und als Wunderthäter. Er war ein Mann der That, nicht des systematischen Denkens und suchte zunächst für die Wiederbelebung des reinen Pythagoräismus und die Verschmelzung morgenländischer und abendländischer Weisheit zu wirken. Ein Fragment aus einer Schrift des Apollonius über die Opfer hat Eusebius (praep. ev. IV. 13.) aufbewahrt. „Apollonius unterscheidet darin den Einen von Allem gesondert existirenden Gott und die übrigen Götter; jenem sollen überhaupt nicht Opfer gebracht, ja er soll auch nicht durch Worte genannt, sondern nur durch den νοῦς aufgefaßt werden. Alle irdischen Dinge sind um ihrer materiellen Existenz willen unrein und unwerth, mit dem höchsten Gott in Berührung zu kommen. Für die niederen Götter scheint Apollonius unblutige Opfer gefordert zu haben [1])."

---

1) Hundert Jahre später wurde von Philostratus auf Anregung der Kaiserin Julia, der Gemahlin des Alexander Severus, eine Schrift über Apollonius, resp. eine Lebensgeschichte desselben verfaßt. Diese Schrift ist ein philosophisch-religiöser Tendenz-

b) Moderatus aus Gades, der ungefähr gleichzeitig mit Apollonius lebte, „suchte die Hineintragung platonischer und neutheologischer Lehren in den Pythagoräismus durch die Annahme zu rechtfertigen, die alten Pythagoräer selbst hätten die höchsten Wahrheiten absichtlich in Zeichen dargestellt, und zu diesem Zwecke sich der Zahlen bedient. Die Zahl Eins sei das Symbol der Gleichheit, die Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge; die Zweizahl dagegen das Symbol des Andersseins und der Ungleichheit, der Theilung und Veränderung."

c) Nikomachus aus Gerasa in Arabien, der um 150 n. Chr. gelebt zu haben scheint, lehrt in seinem Werke Arithmeticae ll. 2. „eine Präexistenz der Zahlen vor der Weltbildung im Geiste des Schöpfers; diesem Urbilde gemäß habe derselbe alle Dinge geordnet. Nikomachus reducirt demnach die pythagoräischen Zahlen ebenso, wie Philo die Ideen, auf Gedanken Gottes. Doch ist ihm auch die Einzahl selbst die Gottheit, die Vernunft, das Princip der Form und des Guten; die Zweizahl das Princip der Ungleichheit und des Wechsels, der Materie und des Bösen. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist die Zurückziehung von der Berührung mit dem Unreinen und die Wiedervereinigung mit Gott."

---

roman, der in der Person des Apollonius das neupythagoräische Ideal schildert, in der Absicht, um in Apollonius der Person Christi eine andere ideale und wunderthätige Persönlichkeit gegenüberzustellen, und so dem aufstrebenden Christenthum gegenüber das Ansehen der heidnischen Religion aufrecht zu erhalten und zur Geltung zu bringen. Da wird denn erzählt, wie sich schon an die Geburt des Apollonius wunderbare Zeichen geknüpft hätten, wie z. B. ein Blitzstrahl, der sich in die Erde senkte, dann in den Aether sich erhob und dort verschwand. Es wird erzählt von seiner großen Frömmigkeit, und wie er ferner ein höheres Wissen besaß, vermöge dessen er Blicke in die Zukunft that, und Sprachen verstand und redete, die er nie erlernt hatte. Es wird erzählt, wie er zu den Brahmanen nach Indien ging, und seine Weisheit mit der ihrigen austauschte. Es wird von seinen Wundern berichtet, wie er z. B. Dämonen austrieb ein todtes Mädchen zum Leben erweckte, das Winseln eines gezähmten Löwen dahin deutete, daß der Löwe sagen wolle, er habe die Seele eines Menschen, nämlich des Amasis, des Königs von Aegypten u. s. w. Es wird ferner erzählt, wie er nach Aegypten zu den Gymnosophisten ging, und deren Weisheit beschämte. Mit Vespasian und Titus stand Apollonius in persönlichem Verkehr. Unter Domitian brachte ihn eine unbedachtsame Weissagung bezüglich der Nachfolge des Nerva in der Herrschaft in's Gefängniß; er verschwand aber durch ein Wunder aus demselben, und verkündete dann zu Ephesus den Tod des Domitian in dem Augenblicke, wo Domitian zu Rom starb. Sein Tod war wunderbar. Nach den Einen soll er zu Lindus in den Tempel der Athene gegangen und daselbst verschwunden sein; die Andern ließen ihn in Kreta in den Tempel der Athene gehen, und dort in den Himmel sich erheben, während ein unsichtbarer Chor von Jungfrauen sang: „Steige von der Erde auf!" „Steige in den Himmel auf!" — All dieses und noch viele andere barocke Dinge erzählt Philostratus, indem er sich dabei auf den schriftlichen Nachlaß eines gewissen Damis, eines Schülers und Begleiters des Apollonius als auf seine Quelle beruft, von dem jedoch weiter gar nichts bekannt ist. Die Tendez, in Apollonius einen heidnischen Heiligen und Wunderthäter dem Christus der Christen entgegenzustellen und damit die letzteren aus dem Felde zu schlagen, ist unverkennbar. Ueber Apollonius schrieben: A. Chassang, Le merveilleux dans l'antiquité, Apoll. de Tyana, Paris 1862, 64; P. M. Mervoyer, étude sur Ap. de Tyana, Paris 1862; Baur, Apoll. u. Christus, Tüb. 1832; Kellner, Hellenismus u. Christenthum, Köln 1866, S. 103 ff.; Pettersch, Apoll. v. Tyana, der Heidenheiland, Reichenberg, u. A. m.

2. Der eclectische Platonismus entstand im ersten und verbreitete sich besonders im zweiten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, und seine Tendenz ging theils dahin, die platonischen Ideen mit den aristotelischen Kategorien zu verbinden, theils eine harmonische Vereinigung der griechischen Philosophie mit den Religionsideen und Mythen der Morgenländer zu Stande zu bringen. Insbesondere suchte er „das platonische Princip der Transcendenz zu erneuern und fortzubilden, im Gegensatze zu dem stoischen Pantheismus und dem epicuräischen Naturalismus.“ Er war der Vorläufer des Neuplatonismus, und leitete zu demselben hinüber.

3. Unter den eclectischen Platonikern sind die bekanntesten: Arius Didymus und Eudorus (unter Augustus), Derkyllides und Thrasyllus (unter Tiberius), Theon aus Smyrna, Plutarch aus Chäronea (unter Trajan), Maximus von Tyrus (unter den Antoninen), Apulejus von Madaura in Numidien, Alcinous, Albinus und Severus (um dieselbe Zeit), Calvisius Taurus (c. 150 n. Chr.), und Attikus (c. 174 n. Chr.), der Arzt Galenus (131—200 n. Chr.), Numenius aus Apamea (Ende des 2. Jahrh. n. Chr.) und Celsus, der Bestreiter des Christenthums (c. 150 n. Chr.). Aus der Zahl dieser Philosophen heben wir im Folgenden nur Einzelne hervor:

a) Plutarchus aus Chäronea setzt die Hauptaufgabe der Philosophie in die Belehrung über die sittlichen und religiösen Verhältnisse und Pflichten, und betrachtet daher jene Lehren als die Hauptsache, welche auf Größe des Charakters und der Gesinnung hinwirken. Er bekämpft den stoischen Monismus, und reproducirt die drei cosmischen Principien des Plato: Gott, die Materie und zwischen beiden die Ideen. Die ganze sublunarische Welt, auch die Seele des Menschen erscheint ihm durch die widerstrebenden und störenden Einflüsse der Materie zerrüttet. Die Schrift: De placitis philosophorum, die ihm bis jetzt zugeschrieben wurde, wird von der neueren Critik beanstandet. Immerhin aber stammt sie aus seiner Zeit, und ist eine werthvolle Geschichtsquelle für die antike Philosophie.

b) Claudius Galenus, der bekannte medicinische Lehrer, welcher zuerst den Ursprung der Nerven im Gehirn entdeckte, hat auch der Philosophie seine Aufmerksamkeit zugewendet, und sich besonders eingehend mit der Erklärung von Schriften des Plato, Aristoteles, Theophrast und Chrysippus befaßt. So geneigt er aber auch ist, der platonischen Ansicht von der Unkörperlichkeit der Seele beizustimmen, so wenig kann er doch in dieser Frage, sowie überhaupt bei Allem, was über den Kreis der Erfahrung hinausgeht, den Zweifel überwinden. Dennoch aber hält er andererseits wieder an dem Dasein der Götter und an dem Walten der Vorsehung fest, und preist die Philosophie als das größte unter den göttlichen Gütern.

c) Numenius von Apamea stellt einen förmlichen Tritheismus auf. Indem er nämlich den platonischen Demiurg von dem höchsten Gotte unterscheidet, und diesen über jenen stellt, lehrt er Folgendes: Der erste und höchste Gott ist gut an sich und durch sich; er ist reiner Νοῦς und Princip der Idee, des idealen Seins (οὐσίας ἀρχή). Auf den ersten folgt der zweite Gott, der Demiurg. Dieser ist gleichfalls gut, aber nur durch Theilnahme an dem Wesen des ersten, er schaut auf die übersinnlichen Urbilder im Νοῦς hin, und gestaltet nach denselben die Materie zur Welt aus. Die Welt, das Erzeugniß des Demiurg, ist dann der dritte Gott. Diese Lehre schreibt Numenius dem Plato, ja selbst dem Sokrates zu. Die Philosophie der Griechen über=

haupt führt er auf die Weisheit der Orientalen zurück, und nennt Plato den attisch redenden Moses.

d) Celsus schrieb unter dem Titel: Λογος ἀληθης eine Schrift gegen das Christenthum, die Aufsehen erregt haben muß, weil Origenes sich veranlaßt sah, eine Widerlegung derselben erscheinen zu lassen (Contra Celsum, ll. 8.). Dadurch allein ist er bekannt geworden; von seinen eigenen Lehrmeinungen wissen wie Nichts, es ist nicht einmal sicher, ob er Platoniker oder Epicuräer war. Aber gerade als Gegner des Christenthums muß er uns interessiren, denn er ist der erste Philosoph, welcher sich bemüßigt sah, gegen das Christenthum polemisch aufzutreten, während letzteres bisher von den heidnischen Philosophen so ziemlich war ignorirt worden. Seine Einwürfe gegen das Christenthum bekunden allerdings zumeist einen flachen Rationalismus. Merkwürdig ist nur dieses, daß Celsus das Christenthum vorzugsweise von dem Gesichtspunkte aus angreift, als es nicht National- sondern Universalreligion sein will. Er kann sich also die Religion, ganz nach heidnischer Auffassungsweise, nur als Nationalreligion denken.

e) Im Uebrigen ergeht er sich in Spöttereien über einen Gott, welcher, als die Juden ihn anklagten, sich verbarg, und umherirrend von einem seiner Schüler verrathen, gefangen und gekreuzigt wurde. Er kann die Armuth und Niedrigkeit Christi mit seinen Vorstellungen von der Leidenslosigkeit der Götter nicht vereinbaren. Die Auferstehung Christi leugnet er. Er spottet über die Zeugen der Auferstehung. Wenn Jesus seine göttliche Kraft wirklich offenbaren wollte, so mußte er ja gerade seinen Peinigern und Richtern erscheinen; aber er erschien ihnen nicht; er erschien nur einem närrischen Weibe und dann seinen Genossen. Kurz, die ganze Lehre von der Person Christi läuft nach Celsus auf eine Vergötterung eines verstorbenen Menschen hinaus; sie ist nach seiner Ansicht nicht besser und nicht schlechter als jede andere Apothese [1]).

III. Der Neuplatonismus.

Allgemeiner Charakter dieser Philosophie.

§. 73.

1. Es hat sich bisher gezeigt, daß die Zeit der Originalität für die antike Philosophie in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung längst vorüber war. Etwas Neues wurde nicht mehr geschaffen; nur die großen Erzeugnisse einer früheren Zeit wurden in mehr gelehrter, als gründlicher Weise commentirt, beziehungsweise modificirt — darauf beschränkte sich die gesammte philosophische Thätigkeit.

2. Nur Ein System macht hievon in gewissem Grade eine Ausnahme. Es ist der Neuplatonismus. Es schien, als ob die frühere glänzende Zeit der griechischen Philosophie im Neuplatonismus nochmals aufleben sollte. Dennoch aber war es nur eitel Schein. Denn im Grunde war auch der Neuplatonismus nichts als ein synkretistisches System, in welchem orientalische Religionsideen mit den Begriffen und Lehrmeinungen der verschiedensten altgriechischen Systeme zusammengeschweist waren, nur daß die Verschmelzung derselben eine innigere war, als solches bei den anderen eclectischen Richtungen der Fall gewesen. Eben deshalb konnte denn auch der Neuplatonismus der immer

1) Vgl. Kellner, Hellenismus und Christenthum. S. 25 ff.

glänzender aufleuchtenden Sonne des Christenthums gegenüber nicht Stand halten. Indem er das Christenthum bekämpfte, untergrub er sich selbst. Der Neuplatonismus war nur das letzte mächtige Aufflackern des Lichtes der antiken Philosophie, welches dem völligen Erlöschen derselben voranging.

3. Der Neuplatonismus charakterisirt sich seinem innersten Wesen nach als idealistische Emanationslehre. Die Idee der Emanation ist wesentlich orientalisch; denn in der Geschichte der griechischen Philosophie haben wir keine Spur derselben gefunden. Es ist daher kein Zweifel, daß auch der Neuplatonismus sie aus dem Orientalismus geschöpft hat. Was dagegen die wissenschaftliche Ausführung dieser Idee betrifft, so lehnt sich diese bei den Neuplatonikern an die griechische Philosophie, namentlich an die platonische an, indem hieraus der wissenschaftliche Apparat zur detaillirten Entwickelung des Emanationssystems entnommen wurde. Und in dieser Beziehung ist der Neuplatonismus sogar der hauptsächlichste Repräsentant jenes Synkretismus zwischen Orientalismus und Griechenthum, welcher die Signatur der gegenwärtigen Periode der antiken Philosophie bildet.

4. Ein weiteres charakteristisches Merkmal des Neuplatonismus, das aber mit dem erstgenannten in inniger Verbindung steht, ist der Mysticismus, und zwar der Mysticismus in höchster Potenz. Auch dieser ist seinem Ursprunge nach orientalisch; er war aber um so leichter mit der griechischen Philosophie zu verbinden, als bei Plato gleichfalls mystische Anklänge sich vorfinden. Dieser Mysticismus wurde jedoch im Neuplatonismus auf die Spitze getrieben. Und die Folge davon war, daß mit und in diesem excessiven Mysticismus auch der theurgische, magische und nekromatische Aberglaube in das System eintrat, und in diesem eine wissenschaftliche Begründung und Berechtigung gewann [1]).

5. Der Neuplatonismus ist repräsentirt in einer dreifachen Schule. Die erste ist die alexandrinisch-römische, in welcher die gesammte Richtung eigentlich begründet und das System allseitig durchgebildet wurde. An diese schließt sich dann an die syrische Schule, in welcher besonders eine phantastische Theurgie begünstigt und betrieben wurde. Endlich folgt die atheniensische Schule, die wieder zu größerer Besonnenheit zurückkehrte, nebst den commentirenden Neuplatonikern der späteren Zeit. Wir müssen die drei Schulen nacheinander in's Auge fassen.

---

1) Ueber die neuplatonische Philos. vgl. Fülleborn, Beitr. zur Gesch. d. Phil. III.; Matter, sur l'école d'Alexandrie, Par. 1820, 1840 ff.; Vacherot, Hist. crit. de l'école d'Alex., Paris 1846—51; Arthur Richter, neuplatonische Studien, Heft 1—5, Halle 1864—67; u. A. m.

1. Der Neuplatonismus in seiner ursprünglichen Gestalt.

Die Philosophie des Plotinus.

Vorbemerkungen.

§. 74.

1. Der Begründer des Neuplatonismus war der Alexandriner Ammonius Sakkas (176—250 n. Chr.). Er soll von seinen Eltern im Christenthum erzogen, später aber zum Heidenthum zurückgekehrt sein. Der Beiname Sakkas weist auf die Beschäftigung hin, womit Ammonius ursprünglich seinen Lebensunterhalt sich erwarb. Er hat seine Lehre nur mündlich vorgetragen; wir wissen daher nichts Näheres von derselben. Er soll behauptet haben, zwischen der Lehre des Plato und Aristoteles sei kein wesentlicher Unterschied. Doch ist das unsicher[1]).

2. Von seinen Schülern sind die bedeutendsten Origenes[2]), Erennius, der Philologe Longinus, und insbesondere Plotinus. Von Origenes und Erennius ist Näheres nicht bekannt. Longinus ist zwar mehr Grammatiker als Philosoph; dennoch hat er sich auch auf philosophischem Gebiete einen Namen gemacht, namentlich durch seine Schrift „über das Erhabene" (περι ὑψους), die voll von feinen und treffenden Bemerkungen ist. Er vertrat außerdem im Gegensatze zu den übrigen Neuplatonikern die Lehre, daß die Ideen getrennt vom νους existiren. Der vornehmste unter des Ammonius Schülern aber ist, wie schon gesagt, Plotinus, der dem Neuplatonismus erst seine wissenschaftliche Form und Begründung gab.

3. Plotinus (205—270 n. Chr.) wollte seine Vaterstadt nie nennen; ebensowenig seine Eltern und die Zeit seiner Geburt; denn all das erachtete er als ein Irdisches, und schien sich zu schämen, daß er im Leibe sei, wie sein Schüler Porphyrius berichtet. (Seine Vaterstadt war Lykopolis in Aegypten.) In seinem 28. Lebensjahre wendete er sich zur Philosophie; aber keiner der berühmten Lehrer in Alexandrien vermochte ihn zu befriedigen, bis er endlich zu Ammonius kam, und in ihm den Lehrer fand, den er suchte. Vierzig Jahre alt, kam er nach Rom, wo er zu lehren anfing, und auch Schüler fand, ja sogar den Kaiser Gallienus und dessen Gemahlin Salonina für seine Lehre zu gewinnen wußte. Daß er die sämmtlichen griechisch-philosophischen Schulen durch Lektüre der Hauptwerke genau kannte, ist aus seinen Schriften ersichtlich. Von großem Einfluß auf ihn waren auch die Schriften des Numenius.

4. Erst in seinem fünfzigsten Lebensjahre begann Plotin seine Lehre schriftlich darzustellen. Nach Porphyr sollen Origenes, Erennius und Plotin sich gegenseitig das Versprechen gegeben haben, die Lehre des Ammonius nicht zu veröffentlichen. Nachdem aber Erennius die Zusage gebrochen, hätten auch die anderen sich nicht mehr als gebunden erachtet. Das Manuscript des Plotinus wurde nach seinem Tode von seinem

---

1) Vgl. Dehaut, essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas, Bruxelles, 1836.

2) Dieser Neuplatoniker ist von dem Kirchenschriftsteller Origenes zu unterscheiden, obgleich auch dieser ein Schüler des Ammonius war, wie sich später zeigen wird.

Schüler Porphyrius revidirt, stilistisch überarbeitet und in sechs Enneaden herausgegeben. Diese sechs Enneaden bilden denn auch für uns die Quelle zur Kenntniß der Plotin'schen Lehre. Die Darstellung Plotins „entbehrt des ästhetischen Reizes der platonischen Dialoge, und noch vielmehr ihrer dialectischen Kraft; doch hat sie Ansprechendes wegen der ernsten Hingabe des Schriftstellers an den Gedanken und wegen der Weihe des Vortrages [1]."

a) Das Ureine, der Nous und die Seele.

§. 75.

1. Den Ausgang in seinem System nimmt Plotin von dem Einen, welches er auch als das Gute bezeichnet. Der νους, sagt er, kann nicht das Erste sein. Denn in der Erkenntniß bleibt immer die Zweiheit des Erkenntnißaktes und des Erkenntnißobjektes (νους και νοητον). Diese Zweiheit ist vom νους untrennbar; denn wollten wir das νοητον vom νους abtrennen, dann wäre er nicht mehr der νους, weil er kein Object der Erkenntniß hätte. Die Zweiheit kann aber nicht das Erste sein; denn sie setzt die Einheit voraus. Der νους ist somit nicht das Erste. Das Erste liegt vielmehr über den νους hinaus. Nicht von der Vernunft oder vom νους ist also auszugehen, sondern von dem Einen oder Guten, das als solches über der Vernunft steht. Das ist das erste Princip.

2. Das Ureine (Urgute) ist absolute Einheit, Einfachheit und Unendlichkeit. Es ist in sich schlechthin formlos. Von ihm kann daher keine Eigenschaft im eigentlichen Sinne prädicirt werden. Es ist über alle Eigenschaften und Benennungen erhaben; es ist unaussprechbar. Nur durch Negation aller Formen und Eigenschaften von ihm können wir es einigermaßen mit unserem Erkennen berühren. Es ist nicht das Seiende (το ὀν), nicht οὐσια, nicht Leben, nicht Schönheit, nicht νους; es ist vielmehr das Ueberseiende, das Ueberwesende, das Ueberlebende, das Ueberschöne, das Uebervernünftige, u. s. w.

---

1) Plotins Enneaden erschienen zuerst in der lat. Uebersetzung des Marsil. Ficinus, Flor. 1492, Salignaci 1540, Basil. 1559; dann griech. u. lat. Bas. 1580 u. 1615; in neuerer Zeit wurden sie mit Ficinus Uebersetz. herausgeg. von Wyttenbach, Moser u. Kreuzer, Oxonii, 1835; dann von Kreuzer u. Moser, Paris 1855, und von Kirchhoff, Lipsiae 1856. Einzelne Abhandlungen erschienen auch einzeln. Ueber Plotin schrieben: Heigl, plotinische Physik, Landshut 1815; Steinhart, de dialectica Plotini ratione, Hal. 1829; Meletemata Plotiniana, Naumburgi 1840; K. Herm. Kirchner, die Philosophie des Plotin, Halle 1854; Emil Brenning, die Lehre vom Schönen bei Plotin, Göttingen 1864; Arthur Richter, über Leben und Geistesentwickelung des Plotin, Halle 1864; Kellner, Christenthum und Hellenismus, Cöln 1866, S. 363 ff.; R. Volkmann, die Höhe der antiken Aesthetik, oder Plotins Abhandl. vom Schönen, Stettin 1860; Valentiner, Plotin und seine Enneaden (Stud. und Kritiken, 1864, Heft 1.): A. J. Vitringa, de egregio quod in rebus corporeis constituit Plotinus pulchri principio, Amst. 1864; Müller, Plotin's Forschung nach der Materie, Berlin, 1882; Kleist, Plotinische Studien, Heidelb. 1883; Besobrasof, über Plotin's Glückseligkeitslehre, Lpzg. 1887; u. A. m.

Ja selbst die Prädicate der Einheit und Güte sind auf das erste Princip nicht im eigentlichen Sinne anwendbar; es überragt auch diese; es ist das Ueberreine, das Uebergute.

3. Aus dem Ureinen nun als aus dem ersten Princip, geht das Viele hervor. Dieses Hervorgehen ist aber nicht so zu fassen, als würde das Ureins in diesem Hervorgehen in das Viele seiner absoluten Transcendenz verlustig gehen, und so ἐν και παν werden. Diese Ansicht weist Plotin entschieden zurück. Das Eins wird nicht das All, sondern es bleibt immer über dem All (προ παντων). Das Eins kann zwar in dem Sinne zugleich Alles genannt werden, als Alles aus ihm hervorgeht, aber es ist doch zugleich wieder Nichts von Allem, weil Alles später ist, als es, und daher seine Transcendenz über Allem aufrecht erhalten bleibt. Noch weniger kann die Vielheit aus dem Eins durch Theilung hervorgehen, weil in diesem Falle die Einheit des Eins ganz aufgehoben würde.

4. Das Hervorgehen des Vielen aus dem Eins muß als eine Emanation gedacht werden, und zwar so, daß das Eine, indem es das Viele aus sich emaniren läßt, doch nichts von dem Seinigen verliert. Der Möglichkeitsgrund dieser Emanation liegt „in der überragenden Kraft des Einen, welches als das Vorzüglichere das Geringere, ohne dieses als solches in sich zu haben, aus der Ueberfülle seiner Vollkommenheit kann hervorgehen lassen." Der Wirklichkeitsgrund der Emanation dagegen liegt darin, daß das erste Princip, wie das Ureine, so auch das Urgute ist. Es ist nämlich die Natur des Guten, sich mitzutheilen. Das Gute wäre nicht das Gute, wenn es nicht in ein anderes, das nicht unmittelbar es selbst ist, sich ergießen, und sich so diesem Anderen mittheilen würde. Daher muß auch das Ureine als das Urgute ein Anderes erzeugen, resp. aus sich emaniren lassen. Das ist weder ein freier, noch ein nothwendiger Akt, weil solche Bestimmungen auf das Ureine überhaupt nicht anwendbar sind. Dieses Andere kann dann aber nicht mehr Einheit, sondern muß vielmehr Vielheit sein, weil es schon nicht mehr das Erste ist, sondern auf das Erste folgt.

5. Dasjenige nun, was aus dem Ureinen unmittelbar emanirt, ist der νους. Er ist das Abbild (εἰκων) des Einen. Gleich einem Lichtmeere breitet er sich um das Eine aus. Er ist an sich Wesenheit (οὐσια), diese Wesenheit aber wendet sich, weil sie Erzeugniß des Einen ist, diesem Einen zu, um es zu erfassen, und so wird sie erkennend, d. h. sie wird zum νους, der dann als solcher auch sich selbst erkennend ist. Im νους ist bereits die Zweiheit, denn wenn auch in seiner Selbsterkenntniß das Erkennende und das Erkannte der Sache nach Eins sind, so sind doch beide immerhin im Begriffe verschieden. Ebenso ist der νους bereits mit dem Anderssein (ἑτεροτης) behaftet, eben weil in ihm das Erkannte wenigstens dem Begriffe nach ein Anderes ist, als das Erkennende. Ist daher das Ureine der erste, so ist der νους der zweite Gott, der Sohn des ersten Gottes.

6. Fragen wir nun weiter, in welchem Verhältnisse denn dieser

νους zur idealen Welt stehe, so spricht sich Plotin im Gegensatze zu Longinus entschieden dahin aus, daß die Ideen nicht außer dem νους seien, sondern in denselben gesetzt werden müssen. Wenn Plato im Timäus sagt, daß der νους auf die Idee schaue, so könnte es allerdings scheinen, daß nach platonischer Ansicht, die Ideen außer dem νους seien; aber, sagt Plotin, wäre dieses wirklich der Fall, dann würde der νους nur Vorstellungen von dem wahrhaft Seienden, nicht dieses selbst in sich haben, also nicht die Wahrheit besitzen, die ihm vielmehr jenseitig bliebe. Das läßt sich aber nicht annehmen. Denn der göttliche νους kann nicht irren: hätte er aber nicht das ἀληθινον selbst in sich, sondern nur ειδωλα desselben, so würde er irren, weil er untheilhaftig der Wahrheit und doch in der falschen Meinung befangen wäre, die Wahrheit zu haben. Die Ideen, das eigentliche νοητον, müssen also dem νους immanent sein, und Plato ist gewiß gleichfalls dieser Ansicht gewesen.

7. Hienach ist der νους, in so fern er ουσια ist, zu fassen als die Einheit aller νοητα, aller intelligibeln Wesenheiten, d. i. aller Ideen. Indem aber der νους als solcher sich selbst denkt, gliedert sich in ihm durch sein Denken die gedachte Einheit in die Vielheit der Ideen aus. Die ουσια ist daher in ihrer ursprünglichen Einheit und Unmittelbarkeit das Unbestimmte, — die intelligible Materie; — durch das Denken dagegen wird das an sich Unbestimmte bestimmt oder geformt zu der Vielheit und Verschiedenheit der Ideen, die sich mithin zu der intelligibeln Materie, die ihnen zu Grunde liegt, als die intelligibeln Formen verhalten. Die intelligible Materie ist somit dasjenige, was Plato das „Dasselbige" nennt, weil es in allen besonderen Ideen enthalten ist; die verschiedenen intelligibeln Formen dagegen, wodurch die eine ουσια zur Vielheit der Ideen gegliedert wird, sind dasjenige, was Plato „das Andere" nennt. Doch geht die Entfaltung des Einen in das Viele im νους nicht über den Bereich des Allgemeinen hinaus, weil nur das Allgemeine das wahrhaft Seiende ist, und daher nur dieses im νους vertreten sein kann.

8. Allein obgleich dem Gesagten zufolge im νους bereits eine Vielheit gesetzt ist, so doch noch keine Diremtion dieser Unterschiede. Denn wie der νους in sich selbst ungetheilt ist, so sind auch alle Unterschiede in ihm noch ungetheilt mit einander vereinigt. Der νους ist die einheitliche Weltvernunft, und als solche reine, untheilbare Entelechie. Die Diremtion der Unterschiede kann erst in der Erscheinungswelt sich vollziehen und muß sich hier vollziehen, weil die Materie die Ideen nur gesondert darzustellen und zur Offenbarung zu bringen vermag. In dieser ihrer Diremtion treten dann aber die Ideen nicht blos als vorbildliche Ursachen, sondern auch als wirkende und gestaltende Kräfte auf; denn wie der νους selbst Princip und Leben ist, so müssen auch die in ihm enthaltenen Ideen als lebendige Principien gedacht werden, die als solche sich wirksam erweisen, wenn sie in die Materie hervortreten.

9. Jedoch nicht unmittelbar können sich die Ideen als wirkende und gestaltende Principien in der Materie bethätigen; es muß noch ein Anderes ver-

mittelnd dazwischen treten, — und das ist die Seele. Die Seele ist daher das dritte Princip nach dem Ureinen und dem νους[1]). Sie emanirt aus dem νους in derselben Weise, wie dieser aus dem Einen. Und wie der νους das Abbild des Einen, so ist die Seele das Abbild des νους. Sie ist daher nicht ein Körper, auch nicht die Harmonie oder die untrennbare Entelechie eines Körpers; sie ist vielmehr eine immaterielle Substanz, und als solche von allem Körperlichen verschieden. Dennoch aber ist sie, aus dem νους hervorgehend, theils ihrem Erzeuger zugewendet, theils dem Materiellen als ihrem Erzeugniß. Insofern hat sie sowohl ein ideales, untheilbares Element, als auch ein in die Körperwelt eingegangenes, theilbares, da sie in letzter Beziehung durch die Körperwelt sich sozusagen ausdehnt. In diesem Sinne konnte daher Plato sagen, daß die Seele aus einem untheilbaren und theilbaren Elemente gemischt sei.

10. Es gibt eine reale Vielheit von Seelen. Doch stehen dieselben alle in innerer Beziehung zu der höchsten Seele, der Weltseele. Diese verhält sich zu den besonderen Seelen zwar nicht wie ein Ganzes, dessen Theile die letzteren wären, aber wie die höchste Allgemeinheit, welche die besonderen Seelen ununterschieden in sich schließt, sie aber dann auf dem Wege der Emanation in gleicher Weise aus sich hervorgehen läßt, wie das Eine den νους, wie der νους sie selbst. Die Weltseele ist vom νους als ihrem Princip ebensowenig abgetrennt, wie dieser vom Einen. Sie ist im νους, wie dieser im Einen. Aber sie ist zugleich auch in der Welt, weil sie eben die Seele der Welt ist. — Von dem Einen bis zur Seele erstreckt sich das Göttliche, oder die übersinnliche Welt; darauf folgt nun die sinnliche oder materielle Welt.

b) Die Materie und die Körperwelt.

§. 76.

1. Von der Seele aus schlägt nämlich die Emanation in das Körperliche um. Das Substrat alles Körperlichen ist aber die Materie. Diese muß daher das letzte Glied in der Kette der Emanationen sein. Wie ein Erstes, sagt Plotin, so muß auch ein Letztes in der Emanation sein, das als Letztes nicht mehr erzeugt, sofern die Kraft der Zeugung in ihm als dem Letzten erloschen ist. Dieses Letzte ist die Materie. Sie ist gewissermaßen die Hefe, der letzte Niederschlag der Emanation. Sie ist die tiefste Depotenzirung des Idealen, in welchem dieses sozusagen erlischt und in sein Gegentheil umschlägt. Sie ist nur der Schatten, den das Licht der höheren Emanationen an seiner äußersten Grenze hinwirft.

2. Demnach bezeichnet Plotin die Materie als das schlechthin Unbestimmte und Unbegrenzte, als das Form-, Qualitäts- und Quantitätslose. Sie

---

1) Aus diesen drei Principien, dem Einen, dem Nous und der Seele besteht also der göttliche Ternar der Neuplatoniker.

ist das Wesenlose, Nichtseiende (μη ὀν) im Gegensatze zum wahrhaft Seienden (der Idee); die ἀναγκη im Gegensatze zum λογος; die Privation im Gegensatze zur Realität; sie ist das Dunkel, wie der λογος das Licht. Sie ist noch nicht Körper, sondern nur die unsichtbare Unterlage, das dunkle βαθος des Körperlichen. So steht die Materie in durchgängigem Gegensatze zum Idealen.

3. Da aber das Ideale als das wahrhaft Seiende auch das Gute ist, so pflanzt sich der Gegensatz auch in dieses Gebiet fort. Die Materie erscheint daher auch als das Böse und als die Quelle des Bösen. Sie ist zwar empfänglich für die Form, und in dieser Rücksicht nimmt sie am Guten Theil; aber für sich genommen ist sie das κακον schlechthin. Daher stammt alles Böse in seinem letzten Grunde aus der Waterie, die Materie ist das Böse an sich und befleckt daher auch Alles, was mit ihr in Berührung kommt.

4. Zwischen dieser Materie nun als der äußersten Grenze der Emanation und der Weltseele als dem dritten Princip liegt die sinnliche Welt. Ihre constitutiven Principien sind die Materie und die Weltseele, in so fern durch letztere die Ideen als bestimmende Formen in die Materie herabfließen. Die Weltseele ist nämlich nach der einen Seite hin dem νους zugewandt, und empfängt von ihm die Ideen (λογους); nach der anderen Seite dagegen berührt sie die Materie, und ist in dieser Richtung die allgemeine Naturseele, das Princip des allgemeinen Naturlebens. Plotin nennt diese Naturseele auch das ἐσχατον ψυχης. Dadurch nun ist die Möglichkeit der Gestaltung der Materie zur Sinnenwelt gegeben.

5. Indem nämlich die Seele, weil im νους seiend, die Ideen von ihm empfängt, bringt sie dieselben durch ihre gestaltende Wirksamkeit als Naturseele in und an der Materie zur Offenbarung. So werden die Ideen durch die gestaltende Wirksamkeit der Naturseele zu Formen ((εἰδη), welche in der Materie sich verwirklichen, und als Entelechien besonderer Dinge zur Erscheinung treten. Diese besonderen Dinge sind dann die sinnlich wahrnehmbaren Wesen, aus welchen die Sinnenwelt besteht. Das ist der Ursprung der sinnlichen im Gegensatze zur intelligibeln Welt.

6. Die sinnliche Welt ist somit das Spiegelbild der übersinnlichen Welt, des νους. Aber freilich ist dieses Bild nur sehr unvollkommen. Denn abgesehen davon, daß der νους nicht in seiner an sich seienden Einheit, sondern nur nach der Vielheit der in ihm enthaltenen Ideen in der Erscheinungswelt zur Offenbarung kommen kann, und daher nur λογοι σπερματικοι in der letzteren erkennbar sind, ist auch die Materie schon an sich wenig fähig, das Ideale aus sich wiederzuspiegeln, theils weil sie überall im gegensätzlichen Verhältnisse zur Idee steht, theils weil sie in beständigem Flusse sich befindet.

7. Verhält sich aber das also, dann frägt es sich weiter, wie es sich denn mit der Realität der Sinnenwelt verhalte. Die Antwort auf diese Frage muß uns Aufschluß geben über den innersten Charakter der neuplatonischen Philosophie. Es ist offenbar, daß hier die Materie nicht mehr als ein reales Substrat der sinnlichen Dinge festgehalten werden kann, unter welchem Begriffe sie bekanntlich im platonischen System aufgetreten war. Denn

hier ist ja die Materie nicht mehr etwas *neben* dem Idealen Bestehendes, sondern sie ist selbst in den Strom der idealen Emanation aufgenommen, und als das äußerste Ende desselben bezeichnet, wobei dann folgerichtig die Bestimmungen, die in Bezug auf die Materie geltend gemacht werden, sämmtlich negativer Natur sind. Ist aber die Materie kein reales Substrat der sinnlichen Welt, so kann auch diese nicht mehr als ein wahres Reales aufgefaßt werden. Die Realität der Erscheinungswelt muß daher hier verschwinden, und das Sinnliche als solches kann nur noch auf einem leeren *Scheine* beruhen.

8. Daß dem wirklich so sei, ergibt sich aus der Art und Weise, wie Plotin die *Natur des Körperlichen* erklärt. Er stellt nämlich in dieser Beziehung die Behauptung auf, daß die Natur des Körpers in seiner vollen Totalität auf lauter an sich unsinnliche, rein intelligible Qualitäten zurückzuführen sei. Die Accidentien nämlich, welche dem Körper als solchem eigenthümlich sind, wie Quantität, Dichtigkeit, Gestalt u. s. w., sind an sich lauter rein intelligible Begriffe. Nimmt man aber von einem Körper alle diese Accidentien hinweg, so bleibt nichts mehr übrig, was man Körper nennen könnte; der ganze Körper als solcher ist verschwunden. Daraus folgt, daß das, was wir Körper nennen, gar nichts anderes sei, als das *Resultat der Verbindung gewisser an sich rein intelligibler Accidentien*. Aus dem Zusammensein dieser Accidentien entsteht der *Schein* der Körperlichkeit, der aber sogleich verschwindet, wenn das Denken an ihn herantritt, in der Abstraction jene Accidentien aus ihrem Zusammensein loslöst und sie von einander trennt. Somit ist das Körperliche als solches in der That nur Schein; es gibt keine reale Körperlichkeit; was ist, ist nur Ideales.

c) Der Mensch, seine Erkenntniß und seine Lebensaufgabe.

§. 77.

1. Der Mensch besteht nach Plotin aus Leib und Seele. Die Unkörperlichkeit und Immaterialität der Seele sucht er durch mannigfache Beweise darzuthun. Die Seele, sagt er, ist Lebensprincip; sie kann also nicht aus der Entwickelung des Leibes erst hervorgehen; sie ist vielmehr diesem letzteren vorausgesetzt, muß somit etwas Unkörperliches sein. Die Seele erkennt ferner das Immaterielle, das wäre aber nicht möglich, wenn sie nicht selbst immateriell wäre. Die Seele fühlt einen Eindruck, der auf den Leib geschieht, gerade an jenem Punkte, an welchem er geschieht. Sie muß also überall im Leibe gegenwärtig sein. Das könnte aber wiederum nicht stattfinden, wenn sie nicht immateriell wäre.

2. Die Seele durchdringt den Leib, wie das Feuer die Luft. Sie ist es, welche den Leib umfaßt und zusammenhält: weshalb es eigentlich richtiger wäre, zu sagen, der Leib sei in der Seele, als die Seele sei im Leibe. Doch nur nach Einem Theile ist die Seele in den Leib versenkt, nach der anderen Seite dagegen ist sie davon frei. Frei ist sie von ihm, in so fern sie intellectiv thätig ist;

denn diese Function ist an kein leibliches Organ gebunden. Anders verhält es sich mit den sensitiven Kräften. Hier ist eine Thätigkeit nur mittelst leiblicher Organe möglich. Doch haben auch die sinnlichen Kräfte nicht im eigentlichen Sinne ihren Sitz im Leibe, sondern sie sind ihm nur so gegenwärtig, daß die Seele einem jeden leiblichen Organe zu seiner eigenthümlichen Function die Kraft verleiht.

3. Nicht von Natur aus ist die Seele zur Verbindung mit dem Leibe bestimmt. Ihre Verbindung mit dem Körper ist blos Folge ihres Abfalles von der übersinnlichen Welt. Die Seelen, ursprünglich überkörperlich, neigten sich der Materie zu, vergaßen ihrer höheren Würde und sanken in Folge dessen in die Körper herab. Daher ist der Körper der Seele nur äußerlich gleichsam als etwas Accidenteles hinzugefügt; er dient ihr blos als Werkzeug. Der wahre und eigentliche Mensch ist die Seele und nur die Seele. Die Freiheit ist jedoch durch den Abfall nicht verloren, und daher eine Rückkehr zum Absoluten möglich.

4. Wie die allgemeine Weltseele mit dem νοῦς, ihrem Erzeuger, innerlich vereinigt und dadurch vernünftig ist, so ist der göttliche νοῦς auch den einzelnen Menschenseelen, weil sie nur in der allgemeinen Seele ihren Bestand haben, immanent und in dieser seiner Immanenz zugleich der Grund ihrer Vernünftigkeit. Der νοῦς ist hienach der Mittelpunkt der Seele, der Kern ihrer Persönlichkeit. Da aber der νοῦς selbst wiederum wie aus dem Einen, so auch in dem Einen als in seinem Princip ist, so berührt die Seele im νοῦς zugleich auch das erste Princip, das Eine, und steht mit demselben in innerer Lebenseinheit.

5. Von der sinnlichen Erkenntniß erwartet Plotin, ebenso wie Plato, nichts für die Erkenntniß der Wahrheit. Die sinnliche Wahrnehmung ist nur ein Träumen der Seele. Um zur Erkenntniß der intelligibeln Wahrheit zu gelangen, muß die Seele von den Sinnen sich zurückziehen, und in ihren Mittelpunkt, den νοῦς, sich sammeln. In diesem besitzt sie die Wahrheit schon a priori, und es bedarf nur noch, selbe zum Bewußtsein zu bringen und im Bewußtsein zu entwickeln, was jedoch, wie gesagt, nur unter der Bedingung geschehen kann, daß die Seele von der Sinnlichkeit sich loslöst, und in den νοῦς als in ihren Mittelpunkt sich concentrirt.

6. Hienach ist die Erkenntniß eigentlich nicht ein Hereinnehmen der objectiven Wahrheit in den Geist, sondern vielmehr ein Herausentwickeln derselben aus sich selbst von Seite des Geistes. Die ganze Erkenntniß beruht in Wahrheit auf einer Selbstanschauung des νοῦς in der Seele, und schließt daher auch das Bewußtsein der Identität des Erkennens und des Erkannten in sich. Aber indem der Geist in das Gebiet der Vernunfterkenntniß sich erhebt, ist damit zugleich noch eine höhere Stufe der Erkenntniß angebahnt, nämlich die Schauung des Einen. Denn da der νοῦς, als allgemeine Vernunft gedacht, dem Ureinen als seinem Princip zugewendet ist und dasselbe anschaut, so kann er auch im Menschen von der Selbstanschauung aus zur Anschauung des Einen sich erheben. Und das ist der Grund, warum der

Mensch durch den νους, der ihm innewohnt, befähigt ist, zur Anschauung des Höchsten zu gelangen.

7. Allerdings ist solches wiederum nur unter der Bedingung möglich, daß das Eine in dem Menschen ein außerordentliches Licht verbreitet, und dadurch selbst das Auge der höheren Schauung in ihm eröffnet. Dieses Licht kann der Geist nicht durch dialectische Operation herbeiziehen; es muß ihm plötzlich aufgehen. Geht es aber in ihm auf, dann verschwindet Vorstellung, Selbstbewußtsein, Gedanke; kurz alle niederen Stufen der Erkenntniß lösen sich in der Schauung des Einen auf; der Mensch ist in den Zustand der Ekstase erhoben. Nur in einem solchen ekstatischen Zustande läßt sich das Ureine erschauen; diese ekstatische Schauung ist dann aber auch die höchste Stufe der menschlichen Erkenntniß.

8. Des Näheren wird diese Schauung von Plato folgendermaßen beschrieben: Die Seele schaut sich da an als verklärt und mit dem übersinnlichen Lichte erfüllt, oder vielmehr sie schaut sich an als das reine Licht selbst, als einen gewordenen Gott; denn in jener Anschauung ist die Seele mit dem Angeschauten Eins geworden. Das Object und das Subject sind nicht zwei, werden auch von der Seele nicht unterschieden; die Seele ist nicht mehr sie selbst, sondern ein Anderes, nämlich das, was sie anschaut. Und so ist jene Anschauung eine ganz eigenthümliche Art des Sehens, ein Heraustreten der Seele aus sich selbst (ἐκστασις), eine Vereinfachung (ἁπλωσις), eine Hingabe ihrer selbst (ἐπιδοσις), ein Ringen nach Berührung mit und Ruhe in dem Absoluten.

9. Diese ekstatische Anschauung ist nun aber für den Menschen auch das höchste Gut, das höchste Endziel all seines Strebens. Wie nämlich von dem Ureinen oder Urguten Alles ausgegangen ist, so muß auch Alles zu demselben zurückkehren. Daher die Erscheinung, daß alle Wesen, insbesondere die Menschen, mit Nothwendigkeit nach dem Guten streben. Das höchste Gut ist das Urgute, das erste Princip; für den Menschen kann daher sein höchstes Gut nur gelegen sein in der Erkenntniß des Urguten. Und da diese Erkenntniß wiederum nur zu erreichen ist in der Ekstase, so wird die ekstatische Schauung des Ureinen für den Menschen nicht blos die höchste Stufe seiner Erkenntniß, sondern auch die höchste Stufe seiner Glückseligkeit sein. Daher findet Plotin nicht Worte genug, um die Glückseligkeit zu schildern, die in dieser ekstatischen Schauung liegt.

10. Da nun aber die ekstatische Schauung, wie schon gesagt, nur durch Zurückziehung der Seele von dem Sinnlichen erreichbar ist, so ist damit auch schon die sittliche Aufgabe des Menschen angedeutet. Es ist die mystische Ascese, welche der Mensch zu üben hat, wenn er zum Höchsten gelangen soll. Durch die Ascese muß die Seele die Leiblichkeit mit ihren sinnlichen Trieben und Neigungen bekämpfen, um sich dadurch von dem Leibe und von der Sinnlichkeit zu befreien. Der Leib hängt der Seele nur an als eine schwere Last, die sie nach unten zieht; sie ist ja nur in Folge einer Verschuldung in

den Leib gekommen: — Grund genug, die sinnlichen Kräfte und Neigungen mehr und mehr zu ertödten, um in den reinen Aether der intelligibeln Welt sich zu erheben. Ein Mensch aber, der in wirksamer Weise jener Ascese sich hingibt, und seine Seele vom Leibe möglichst befreit, gelangt dadurch nicht blos zur mystischen Schauung, sondern er tritt auch in eine höhere Communication mit den Göttern und mit den in der Natur waltenden übersinnlichen Kräften, und vermag in Kraft dieser Communication wunderbare Thaten zu vollbringen und in die Zukunft zu sehen. Er wird Thaumaturg und Prophet.

11. Die Tugend bestimmt Plotin in verschiedener Weise. Indem er auf ihren Zweck sieht, erscheint sie ihm als Verähnlichung mit Gott; indem er dagegen die tugendhafte Thätigkeit berücksichtigt, erscheint sie ihm als Wirksamkeit gemäß dem Wesen (ἐνεργειν κατα την οὐσιαν), oder als Gehorsam gegen die Vernunft. Er unterscheidet aber zwischen bürgerlichen, reinigenden und vergöttlichenden Tugenden. Erstere beziehen sich auf das äußere bürgerliche Handeln und es gehören zu denselben die vier Haupttugenden der Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Die reinigenden Tugenden (καθαρσεις) dagegen gehen auf die Befreiung von jeder ἁμαρτια durch Flucht aus der Sinnlichkeit; die vergöttlichenden Tugenden endlich sind jene, durch welche der Mensch, zurückgekehrt in's Absolute, selbst im gewissen Sinne Gott wird.

12. Es gibt drei Klassen von Menschen. „Die Einen bleiben im Sinnlichen befangen, halten die Lust für das Gute und den Schmerz für das Böse, suchen jene zu erlangen und diesen zu meiden, und setzen hierein ihre Weisheit. Andere, die einer gewissen Erhebung fähig sind, aber doch das, was oben ist, nicht zu sehen vermögen, halten sich an die (bürgerliche) Tugend, wenden sich dem praktischen Leben zu und streben nach richtiger Auswahl unter dem, was doch ein Niederes ist. Aber es gibt eine dritte Klasse von Menschen göttlicher Art, die mit höherer Kraft und schärferem Blick begabt, dem Glanze aus der Höhe sich zuwenden, und dorthin sich erheben, den Ort des finsteren Nebels übersteigen und alles Irdische verachtend dort verweilen, wo ihr wahres Vaterland ist und wo sie der rechten Freude theilhaftig werden. Aber freilich vermögen sie nicht immer in diesem Zustande zu verharren; sie wenden sich, da sie noch nicht ganz von allem Irdischen sich gelöst haben, nur zu leicht dem Irdischen wieder zu, und nur selten wird dem besten, tugendhaftesten und weisesten Menschen das Anschauen des höchsten Gottes zu Theil [1]."

13. Das Böse hat, wie bereits erwähnt, im Allgemeinen seinen Grund in der Materie, ist also eine kosmische Potenz. Da nun der menschliche Leib aus der Materie ist, so muß auch im Menschen die eigentliche Quelle des Bösen der Leib sein. Demnach besteht das sittlich Böse darin, daß die Seele

1) Dem Plotin selbst wurde jene Schauung während der sechs Jahre, da sein Schüler Porphyrius bei ihm war, nach des letzteren Zeugniß viermal zu Theil.

dem Leibe, d. i. den sinnlichen Trieben und Neigungen folgt, und sich der Herrschaft der letzteren gefangen gibt, während dagegen das sittlich Gute in der oben geschilderten Loslösung der Seele vom Leibe begründet ist. Die endliche vollkommene Befreiung der Seele vom Leibe bei dessen Tode ist somit auch gleichbedeutend mit einer vollkommenen Befreiung vom Bösen[1]). Doch findet sich die platonische Ansicht, daß die nicht vollständig gereinigten Seelen bei ihrem Austritt aus dem Leibe noch eine Art Leiblichkeit mit sich nehmen, sowie die Lehre von der Seelenwanderung und der Palingenesie auch bei Plotin.

14. Unstreitig zeigt sich in diesen Lehren Plotin's ein ernster sittlicher Zug, und von diesem Standpunkte aus betrachtet ist der Neuplatonismus eine großartige Protestation gegen den sittlichen Verfall des damaligen Heidenthums. Aber so ernst auch die Asceſe ist, welche der Neuplatonismus fordert, so beruht sie doch auf dem ganz falschen Princip, daß der Leib an sich böse und daher auch die Quelle des Bösen sei. Und darum konnte sie keine wahre sittliche Erhebung erzielen, mußte vielmehr einen finstern, gegen Leib und Außenwelt feindlichen Charakter annehmen, der keineswegs geeignet war, den sittlichen Ernst in den rechten Schranken zu halten. Dazu kommt noch, daß die neuplatonische Ascese die Absicht verfolgte, in der Schauung zur Einheit mit dem Ureinen zu gelangen, und dadurch der Thaumaturgie theilhaftig zu werden. In Folge dessen mußte sie, wenn dieses Ziel angeblich erreicht war, nothwendig Hochmuth und eitles Gebahren erzeugen, wie solches in der That bei den Neuplatonikern geschah.

15. Die bedeutendsten Schüler des Plotin waren Amelius und Porphyrius. Von Amelius wissen wir wenig; dagegen hat Porphyrius im Kreise der Neuplatoniker eine bedeutende Rolle gespielt. Er lebte von 233—304 und wurde in Rom seit 263 Plotins Schüler und Anhänger. Er will nicht sowohl Fortbildner der Philosophie, als vielmehr Erklärer und Vertheidiger der plotinischen Lehre sein, die ihm mit der platonischen und im Wesentlichen auch mit der aristotelischen als identisch gilt. Er hat mehrere Schriften geschrieben, von denen die εἰσαγωγη εἰς τας (Ἀριστοτελους) κατηγοριας, welche den Ausgaben des aristotelischen Organons vorgedruckt zu werden pflegt, sowie ein Abriß des plotinischen Systems in einer Reihe von lateinischen Aphorismen erhalten sind. Daß er die plotinischen Abhandlungen in die sechs Enneaden zusammengestellt habe, ist schon erwähnt worden. Bei all diesen Unternehmungen leisteten ihm seine ausgebreitete Gelehrsamkeit, sein gewandter Geist, der in die verschiedensten Ansichten eingehen konnte, sowie seine Geschicklichkeit zu gefälliger Darstellung treffliche Dienste.

16. Porphyr hält die Mantik, theurgische Weihungen und den Dämonendienst für berechtigt, obgleich er gegen den Mißbrauch derselben warnt. Die Ansicht, daß die Welt ohne Anfang sei, vertheidigt er, sowie er auch die Emanation der Materie und der Weltseele mit noch größerer Bestimmtheit gelehrt zu haben scheint, als Plotin. Die

---

1) Daß die Seele in der That unsterblich sei, sucht Plotin durch dieselben Beweise zu begründen, die wir bei Plato getroffen haben.

Lehren der Christen, insbesondere von der Gottheit Christi, bekämpfte Porphyr in 15 Büchern κατα Χριστιανων, gegen welche von den Kirchenvätern viele Widerlegungen geschrieben worden sind [1]."

2. Die syrische Schule der Neuplatoniker.

Jamblichus und seine Schüler.

§. 78.

1. Jamblichus aus Chalcis in Cölesyrien war ein Schüler des Porphyrius, und starb unter Constantin (330 n. Chr.). Von seinen Schülern wurden ihm Wunderthaten zugeschrieben, und er daher von ihnen ὁ θειος genannt. Sie erzählen von ihm, daß er beim Gebete mehr als zehn Ellen über der Erde frei in der Luft geschwebt sei, sein Gewand in Gold geglänzt und sein Gesicht einen schöneren Ausdruck gewonnen habe. Er verfaßte mehrere Schriften, unter denen wohl die Schriften: περι του Πυθαγορικου βιου, λογος προτρεπικος εἰς φιλοσοφιαν, und die θεολογουμενα της ἀριθμητικης in philosophischer Beziehung die bedeutendsten sein dürften [2]).

2. Bei Jamblichus ist die Philosophie als Wissenschaft vernichtet, und tritt ganz in den Dienst der Begründung des polytheistischen Cultus ein. Was ihn vorzüglich beschäftigt, ist eine bis in's Detail ausgesponnene Dämonologie, in welcher alle Götter der Griechen und Orientalen (mit Ausnahme des christlichen Gottes), sowie die Götter Plotins und noch viele andere eine Stelle finden; dann die Theurgie, worunter er die Vollbringung geheimnißvoller,

---

1) Porphyrius achtete Christum gering deshalb, weil er von einem Weibe empfangen und später gekreuzigt worden sei; er schrieb den Christen, wie die gewöhnlichen Heiden, die Schuld an allen öffentlichen Calamitäten zu, und warf ihnen vor, daß alte Matronen ihr Senat seien, und die Gunst der Frauen die priesterliche Würde verleihe. Zu besonderem Anstoße gereicht ihm die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, die in der That unverträglich ist mit der neuplatonischen Ansicht, daß der Leib das wesentlich Böse und Unreine sei. Auch gegen die heiligen Schriften der Christen wendet er sich und sucht besonders die damals gangbare Exegese zu bekritteln und zu discreditiren. Ueber Porphyrius schrieb: N. Bovillet, Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicienne, Par. 1864. — Bei dieser Gelegenheit können wir gleich auch einer anderen Streitschrift gegen das Christenthum Erwähnung thun, nämlich des Buches: Λογοι φιλαληθεις προς τους Χριστιανους, veröffentlicht i. J. 303 n. Chr. von Hierokles, Statthalter von Bythinien, der unter Diocletian einer der grausamsten Verfolger des Christenthums war. Das Buch ist in seinem polemischen Theile, soweit wir es aus der Schrift des Eusebius „gegen Philostratus" kennen, eine Kette von Lügen und Verleumdungen gegen das Christenthum; die Originalität mangelt ihm gänzlich, das Meiste ist bis auf's Wort von Celsus abgeschrieben. Apollonius wird in demselben in jeglicher Weise gefeiert.

2) Ueber Jamblichus schrieb: G. H. Hebenstreit, de Jamblichi, philosophi Syri, doctrina, Lips. 1764.

Gott wohlgefälliger Handlungen und die Kunst versteht, durch die Kraft unaussprechlicher, Gott allein bekannter Symbole die Götter zu den Menschen herabzuziehen. Eine pythagoräisirende Zahlenmystik spielt hiebei eine Hauptrolle. Hatte Plotin behauptet, durch die Erhebung auf die höchste Stufe der Weisheit und Tugend könne die Seele mit Gott vereinigt werden, so lehrte Jamblichus, diese Vereinigung könne auf dem entgegengesetzten Wege bewirkt werden, indem der Mensch mittelst geheimnißvoller Handlungen, Ceremonien und Worte (συμβολα, συνθηματα) die Götter zu sich herabziehe (δραστικη ἑνωσις). Die Theurgie soll die Philosophie ersetzen.

3. Ueber das ἑν des Plotin stellt Jamblichus noch ein anderes, schlechthin erstes ἑν, welches jenseits aller Gegensätze liege und auch nicht das Gute sei, sondern als völlig eigenschaftslos auch über dem Guten stehe. Unter demselben steht jenes ἑν, welches (nach Plotin) mit dem Guten identisch ist. Sein Erzeugniß ist die intelligible Welt (κοσμος νοητος), aus welcher wiederum die intellectuelle Welt (κοσμος νοερος) hervorgegangen ist. Erstere umfaßt die Objecte des Denkens (die Ideen), letztere die denkenden Wesen. Die Elemente der Ersteren sind: περας ἀπειρον und μικτον, die der letzteren νους, δυναμις und δημιουργος. Dann folgt das Psychische, wiederum dreigliedrig geordnet, indem die überweltliche Seele wieder zwei andere Seelen aus sich hervorgehen läßt. Der Welt gehören an als in ihr enthaltene Wesen die Götter des polytheistischen Volksglaubens, die Engel, Dämonen und Heroen, von denen Jamblichus ganze Massen kennt, die er pythagoräisirend nach einem Zahlenschematismus bestimmt und in Rangordnung bringt. Die letzte Stelle im Existirenden nimmt das Sinnliche ein.

4. Merkwürdig ist es, daß Jamblichus einen förmlichen Pythagoras-Cultus einzuführen suchte, nachdem der Apollonius-Cult bereits veraltet war. Sein Buch περι του Πυθαγορικου βιου ist ganz im Geiste des „Apollonius" von Philostrat geschrieben, nur daß an die Stelle des Apollonius Pythagoras gesetzt wird. Jamblichus sucht zu zeigen, daß Pythagoras von allen seinen Zeitgenossen, mit denen er in Berührung kam, für ein göttliches Wesen gehalten wurde, das vom Himmel herabgekommen sei, um die Menschen die wahre Weisheit zu lehren. Er erzählt eine Menge Wunder von ihm und preist seine Frömmigkeit, worin er Allen zum Vorbilde gereicht habe. Die Beziehung auf die Idee einer Menschwerdung Gottes, wie sie dem Christenthum zu Grunde liegt, ist unverkennbar. Das Heidenthum wollte gleichfalls einen gottgesendeten Messias haben, und da es mit Apollonius nicht mehr ging, so griff man auf Pythagoras zurück.

5. Jamblichus ist wahrscheinlich auch der Verfasser des Buches de mysteriis Aegyptiorum [1]). Das gibt uns Gelegenheit, noch einer anderen Erscheinung Erwähnung zu thun, die für den Neuplatonismus, namentlich wie

---

1) Hierüber schrieb: Harleß, Das Buch der ägypt. Myst., München 1858.

er in der syrischen Schule sich ausgebildet hatte, charakteristisch ist. Der Neuplatonismus hatte sich seit Porphyrius mehr und mehr in ausgesprochenen Gegensatz zum Christenthum gestellt, und suchte daher in Analogie mit diesem für seine Doctrinen eine göttliche Beglaubigung zu gewinnen. Die Christen hatten ihre heiligen Schriften, deren Inhalt sie auf göttliche Offenbarung und auf göttliche Inspiration zurückführten; das im neuplatonischen Sinne reformirte Heidenthum wollte gleichfalls solche Schriften aufweisen, um dem Christenthum die Wage zu halten. Sie wurden in der That aufgebracht. Es waren die „chaldäischen Orakel", die „orphischen Gedichte" und die „hermetischen Schriften", auf die man sich berief, und die man als von den Göttern inspirirt betrachtete.

6. Die „chaldäischen Orakel" scheinen eine Auswahl der wichtigsten Aussprüche verschiedener chaldäischer Wahrsager und Sterndeuter gewesen zu sein, deren es in jener Zeit sehr viele gab. Namentlich bei den Neuplatonikern des 5. Jahrhunderts stand diese Sammlung chaldäischer Weisheit in großem Ansehen. Die „orphischen Gesänge", die schon in der altgriechischen Zeit in Verbindung mit der orphischen Religion aufgetreten waren (wir haben ihrer füher S. 32 Erwähnung gethan), wurden gleichfalls zu dieser Kategorie heiliger Schriften gerechnet. Die „hermetischen Schriften" (mysteria Aegyptiorum) endlich haben ihren Namen von Hermes, unter dem hier der ägyptische Gott Thot oder Taut zu verstehen ist, und enthielten vorgeblich die ägyptischen Geheimlehren. Man schrieb sie dem „Hermes" zu, wohl in dem Sinne, daß man damit die in denselben enthaltenen Lehren auf die Auctorität der ägyptischen Priester, die sie von ihrem Gotte Thot empfangen hätten, zurückführen wollte. Es gibt eine ziemliche Anzahl solcher Hermetischer Schriften, und im Alterthum gab es deren noch mehrere, die theils medicinischen, theils chemischen, theils religionsphilosophischen Inhaltes waren. Sie standen in großem Ansehen; denn Aegypten galt als das heilige Land, welches die Götter zu ihrem Wohnsitze erkoren, zu welchem sie in sichtbarer Gestalt herabkommen, um den Menschen die göttliche Weisheit mitzutheilen. So sollten die Hermetischen Schriften das heilige Buch, die Bibel der Heiden sein.

7. Die hauptsächlichsten dieser Schriften, soweit sie religionsphilosophischen Inhaltes sind, sind der Poemander und der Dialog Asklepios. Letzterer ist ein Inbegriff der zur Zeit des entstehenden Neuplatonismus herrschenden Ansichten, eine Mischung platonischer, neuplatonischer und mythischer Lehren, die in ein System gebracht, und nicht in Form einer Untersuchung, sondern in dogmatisirender, lehrender Weise vorgetragen werden, indem Hermes Trismegistos lehrend auftritt. Der Poemander dagegen hat keinen in sich gegliederten Inhalt, sondern ist in den vierzehn Abhandlungen, aus denen er besteht, aus verschiedenen und unter sich unzusammenhängenden Elementen zusammengewürfelt.

8. Zu den unmittelbaren Schülern des Jamblichus gehört Theodorus von Asine, der ein ausgeführteres Triadensystem als Jamblichus entwarf und so den Uebergang zu Proklus vermittelt. Zwischen das (eine) Urwesen und das Psychische stellt er eine Dreiheit von Wesen, nämlich das Intelligible, das Intellectuelle und das Demiurgische. Ferner sind von den Schülern des Jamblichus zu nennen: Sopater aus Apamea, den Constantin der Große auf den Verdacht hin, daß er einer Getreideflotte durch Magie den Fahrwind geraubt habe, hinrichten ließ; Dexippus; Aedesius aus Cappadocien, der Nachfolger des Jamblichus und Lehrer des Chrysanthius aus Sardes, des Maximus von Ephesus, des Priscus aus Molossis und des Eusebius

aus Myndus, durch welche der Kaiſer Julian der Apoſtat unterrichtet wurde [1]); des letzteren Jugendfreund Salluſtius, der Verfaſſer eines Compendiums der neuplatoniſchen Philoſophie und Euſtachius aus Cappadocien. Dieſe Männer fanden jedoch größtentheils ihre Aufgabe mehr in der theurgiſchen Praxis, als in der philoſophiſchen Theorie. „Mit der Bedeutungsloſigkeit der philoſophiſchen Leiſtungen wuchs gleichmäßig die Maßloſigkeit in der vergötternden Verehrung der Schulhäupter, namentlich des Jamblichus. Am meiſten machten ſich zu jener Zeit Commentatoren von Schriften der alten Philoſophen, wie namentlich Themiſtius aus Paphlagonien, mit dem Beinamen Euphrades, um die Philoſophie verdient. Zu nennen ſind ferner noch Aurelius Makrobius, der Verfaſſer der Saturnalien; der ältere Olympiodorus und die Philoſophin Hypatia (ermordet 415 in einem Volksaufſtande).“

3. Die athenienſiſche Schule der Neuplatoniker.

Proklus.

§. 79.

1. Die Beſtrebungen des Neuplatonismus, die heidniſche Religion zu reformiren und das aufblühende Chriſtenthum aus dem Felde zu ſchlagen, hatten den Erfolg nicht, den man erwartete. Die heidniſche Religion hatte ſich ausgelebt, ihr war nicht mehr zu helfen; vor der göttlichen Macht der immer mehr aufſtrebenden und immer weitere Kreiſe ſchlagenden chriſtlichen Religion ſank dieſelbe kraftlos dahin; ihre Stunde hatte geſchlagen. Das mußte zuletzt

1) Julianus Apoſtata iſt bekannt als der letzte Chriſtenverfolger. Seine Thätigkeit in dieſer Richtung gehört nicht hierher; er hat aber auch eine Schrift „gegen die Chriſten“ geſchrieben, die wir allerdings nicht mehr beſitzen, von der jedoch Cyrill in ſeiner Widerlegungsſchrift „contra Julianum“ die Hauptgedanken aufbewahrt hat. Julian iſt der Anſicht, daß es zwar einen höchſten Gott gebe, daß aber unter demſelben eine Menge von Göttern ſtehe, die über die einzelnen Theile der geſchaffenen Welt walten. Daraus leitet er dann die Verſchiedenheit der Nationalitäten ab, indem er der Meinung iſt, daß die Eigenthümlichkeiten der verſchiedenen Nationalitäten ihren Urſprung habe in der Verſchiedenheit der einzelnen Untergötter, die ihnen vorſtehen. Julian kennt ſomit nur Nationalgötter und Nationalreligionen; von der Einheit und Univerſalität der Religion, wie ſie im Chriſtenthum gegeben iſt, hat er keinen Begriff. Ja gerade von dieſem Standpunkte aus beſtreitet er das Chriſtenthum und rechtfertigt den Polytheismus. Der Judengott iſt nach Julian bloßer Nationalgott, und haben daher ſchon die Juden Unrecht gehabt, wenn ſie nur ihren Gott anerkannten und die übrigen Nationalgötter verwarfen, ſo gilt dies von der chriſtlichen Religion um ſo mehr. Das Chriſtenthum erſcheint dem Julian überhaupt nicht blos als eine falſche, ſondern auch als eine armſelige Religion, die mit der Herrlichkeit und Größe der heidniſchen, im Hinblicke namentlich auf deren Vergangenheit, in gar keinen Vergleich kommen kann. Die Lehre von der Gottheit Chriſti erſcheint ihm nur als eine Erfindung der Anhänger Chriſti. Er rühmt die heidniſche Bildung gegenüber der Unwiſſenheit der Chriſten, und wirft den letzteren vor, daß aus ihren Schulen kein weiſer und charakterfeſter Mann hervorgehen könne. U. ſ. w. — Tout comme chez nous! —

auch den Neuplatonikern einleuchten. Nach dem Mißlingen des praktischen Kampfes gegen das Christenthum und für Erneuerung der alten Culte sowie des alten Glaubens wandten sich daher die Vertreter des Neuplatonismus mit neuem Eifer den wissenschaftlichen Bestrebungen, und insbesondere dem Studium und der Erklärung der Schriften des Plato und Aristoteles zu. Diese Richtung verfolgte namentlich die athenienſische Schule.

2. Dieser atheniensischen Schule gehören an: Plutarchus, der Sohn des Nestorius (gest. 433 n. Chr.), sein Schüler Syrianus, der platonische und aristotelische Schriften erklärt hat; der Alexandriner Hierokles, der sich mit Erklärung pythagoräischer Schriften beschäftigte; ganz besonders aber Proklus (411—485), der Schüler des (älteren) Olympiodorus, des Plutarch und Syrian, der bedeutendste unter den späteren Neuplatonikern, der als „Scholastiker unter den griechischen Philosophen" die Gesammtsumme der philosophischen Ueberlieferung, mit eigenen Zuthaten vermehrt, durch Zusammenstellung, Anordnung und dialectische Verarbeitung in eine Art von System und auf eine anscheinend streng wissenschaftliche Form gebracht hat. Er lehrte zu Athen. Von seinen Schriften sind zu nennen: Procli in Plat. Timaeum comment. Bas. 1534; In theologiam Platonis libri sex una cum Marini vita Procli et Procli instit. theol. Hamb. 1618; Excerpta ex Procli scholiis in Plat. Cratyl., Lips. 1820, in Plat. Alcib., ed. Creuzer, Francof. 1820—1825; in Plat. Parmenidem. ed. Stallbaum, Lips. 1839. (Opp. omnia ed. Cousin, Paris 1820—1825.)

3. Nach Proklus ist das Eine das absolute Princip. Von ihm geht Alles aus, und zu ihm strebt Alles zurück. Das Producirte ist der Ursache ähnlich und unähnlich zugleich; vermöge der Aehnlichkeit liegt und bleibt es in der Ursache; vermöge der Unähnlichkeit trennt es sich von ihr; durch Verähnlichung muß es zu ihr sich zurückwenden, und diese Rückkehr hat die gleichen Stufen, wie der Hervorgang. Das Eine ist zugleich das Unaussprechliche; es ist über alle Bejahung und Verneinung erhaben; auch der Begriff Einheit bezeichnet es nicht in adäquater Weise, da es auch über diesen Begriff erhaben ist. Alles aber, was aus diesem Eins hervorgeht, gliedert sich nach dem Gesetze der triadischen Entwickelung. Je öfter dieser Proceß sich vollzieht, um so getheilter und unvollkommener ist das Resultat; d. h. je weiter die Dinge von dem Urprincip sich entfernen, desto zusammengesetzter und in ihrem Wirkungskreise beschränkter werden sie.

4. Das erste, was aus dem Ureins hervorgeht, sind die Henaden. Während das absolute Urwesen ohne Beziehung zur Welt steht, schließen die Henaden bereits eine solche Beziehung in sich; sie sind Götter im höchsten Sinne dieses Wortes, sie repräsentiren die Vorsehung. Ihre Zahl ist von Proklus unbestimmt gelassen. An die Henaden schließt sich dann die Trias der intelligibeln, intelligibel-intellectuellen und intellectuellen Wesen an. Die erste und zweite dieser Wesensordnungen sind dann wiederum triadisch gegliedert; die Gliederung der dritten Wesensordnung dagegen geschieht nach der Siebenzahl. Jedes Glied dieser Hebdomas gliedert sich dann

wiederum siebenfach. Dadurch gewinnt Proklus Glieder genug, um eine Reihe von Gottheiten des Volksglaubens, sowie platonischer und neuplatonischer Fictionen in die Götterwelt einzureihen.

5. Aus dem Intellectuellen fließt endlich das Seelische. Jede Seele ist ihrem Wesen nach ewig und nur ihrer Thätigkeit nach in der Zeit. Die Weltseele ist aus der theilbaren und untheilbaren Substanz als ein Mittleres geworden und nach harmonischen Verhältnissen gegliedert. Es gibt göttliche, dämonische und menschliche Seelen. Zwischen dem Sinnlichen und Göttlichen in der Mitte stehend, besitzt die Seele Willensfreiheit. Ihr Uebel hat sie selbst verschuldet. Sie vermag sich zum Göttlichen zurückzuwenden. Die Schauung kann jedoch blos bis zum νους reichen. Jeder Mensch hat seinen Dämon, und nur durch diesen steht er mit den Göttern in Verbindung. Dem Dämon muß der Mensch mit blindem Glauben sich hingeben und dienen, wenn er zum Höchsten gelangen soll [1]).

6. Wir wollen diese Phantasmagorien nicht weiter verfolgen. Wir wollen nur noch bemerken, daß Proklus auch eine Streitschrift gegen das Christenthum geschrieben hat unter dem Titel: „Achtzehn Beweisgründe gegen die Christen". In einer Gegenschrift von Jos. Philopomus (im 6. Jahrh. n. Chr.) sind diese Beweisgründe sämmtlich aufgeführt. Sie sind allzumal gegen die christliche Lehre von der zeitlichen Erschaffung der Welt gerichtet, plaidiren somit für die Ewigkeit der Welt. Wenn Gottes Macht, so argumentirt Proklus unter Anderem, unbegrenzt ist, so ist sie auch nicht der Zeit nach eingeschränkt, sondern ewig. Folglich muß Gott ewig schaffen; denn Gott kommt das Schaffen zu wie der Sonne das Leuchten; und wie daher letztere immerfort Licht ausstrahlt, so muß auch Gott immerfort schaffen. Ferner: Gott ist entweder ewig der Wirklichkeit nach Schöpfer, oder er ist es nur der Möglichkeit nach, ohne immer zu schaffen. Wenn ersteres, dann ist die Welt ewig; wenn letzteres, dann ist eine höhere Ursache vorausgesetzt, welche bewirkt, daß der Schöpfer aus der Potenz in den Akt des Schaffens heraustritt. Aber dann müssen wir jene höhere Ursache doch wiederum als ewig wirksam denken, wenn wir nicht in's Unendliche uns verlieren wollen. Und wenn dieses, dann wird sie auch ewig den Schöpfer von der Potenz zum Akt des Schaffens hinbewegen müssen: d. h. das Schaffen ist auch in diesem Falle ewig, und darum auch das Geschaffene. U. s. w.

7. Unter den Schülern des Proklus sind vorzugsweise zu nennen: Marinus, der Nachfolger des Proklus im Scholarchate zu Athen, dann der Arzt Asklepiodotus aus Alexandria, Ammonius, der Sohn des Hermias, Zenodotus, Isidorius, der Nachfolger des Marinus im Scholarchate, Hegias, der wiederum dem Marinus folgte, und Damascius, welcher seit etwa 520 n. Chr. Vorsteher der Schule zu Athen war [2]). Mit ihm endet diese Schule, da im Jahre 529 der Kaiser Justinian dieselbe schloß, den Unterricht in der neuplatonischen Philosophie zu Athen untersagte und christliche Lehrer an die Stelle der Neuplatoniker setzte. Die Neuplatoniker wanderten nach Persien aus, wo sie in dem Könige Khosroës einen der Philosophie befreundeten Herrscher zu finden hofften. Durch trübe Erfahrungen getäuscht, kehrten sie nach dem Friedensschlusse zwischen Persien und dem römischen

---

1) Ueber Proklus schrieben: Berger, Proclus, exposition de sa doctrine, Paris 1840; H. Kirchner, De Procli neoplotonici metaphysica, Berol. 1846; Steinhart, Art. Proklus in Pauly's Realencycl., Bd. 6, S. 62 ff.

2) Ueber ihn handelt: Ruelle, Le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages, Par. 1861.

Reiche im Jahre 533 wieder zurück. Doch ihre Schulen durften sie nicht mehr eröffnen. So endete der Neuplatonismus; aber durch Commentare zu aristotelischen und platonischen Schriften machten sich noch zu und nach dieser Zeit besonders Simplicius aus Cilicien[1]) (um 520 n. Chr.) und der jüngere Olympiodorus um die Ueberlieferung der griechischen Philosophie an spätere Geschlechter verdient.

---

1) Ueber ihn schrieb: J. G. Buhle, De Simplicii vita, ingenio et meritis, in den Gött. gelehrt. Anzeigen, 1786, S. 1977 ff.

Zweiter Haupttheil.

Geschichte der nachchristlichen Philosophie.

Uebersicht und Eintheilung.

§. 80.

1. Die Offenbarung Gottes, wie sie in Christo geschehen, und die Erlösung, die durch ihn vollbracht worden, ist der große Wendepunkt der Geschichte. Sie ist die Vollendung der vorchristlichen und zugleich der Anfang einer neuen Zeit. Die vorchristliche Zeit war die Vorbereitung gewesen auf die kommende Erlösung; sie erhielt daher in dem Augenblicke, wo der Gottessohn Mensch wurde, ihren Abschluß sowohl, als auch ihre Vollendung. Dagegen begann aber nun auch eine neue Aera. Die Fülle der Gnade, welche aus dem Opfer der Erlösung ausströmte, schuf ein neues Leben im Schoße der Menschheit, und zwar ein neues Leben im praktischen Gebiete sowohl, als auch im Bereiche der Erkenntniß.

2. Während nämlich in der vorchristlichen Zeit die Tugend von den Philosophen zwar in ihrer Erhabenheit anerkannt wurde, aber doch in's Leben der Völker nicht eingeführt werden konnte, gestaltete sie sich nunmehr gerade im Leben, und zwar in einer Fülle und Kraft, wie vordem nie. Das Ideal übernatürlicher Vollkommenheit in der Gnade des heiligen Geistes, welches der Erlöser seinen Gläubigen anzustreben geboten hatte, setzte sich in Leben und Wirklichkeit über, und schuf einen Heroismus der Tugend, wie ihn die Welt bisher noch nicht gesehen. Damit hielt die Erhebung der Erkenntniß gleichen Schritt. Durch die Offenbarung des Sohnes Gottes wurde dem menschlichen Geiste eine Fülle von Wahrheit zur Erkenntniß erschlossen, welche vordem kaum geahnt war. Was ihm vorher unbekannt war, oder doch nur dunkel und unsicher vorgeschwebt hatte, das stand ihm nun offen und klar vor Augen.

3. Die wesentliche Aufgabe der Philosophie besteht darin, jene Wahrheiten zu erforschen, welche aus der Vernunft allein erkannt und begründet werden können. Sie hat von den Vernunftprincipien auszugehen, und auf dem Wege des discursiven Denkens jene Wahrheiten zu erforschen, welche auf der Grundlage jener Vernunftprincipien erschlossen werden können. Daran

wurde durch den Eintritt der Offenbarung Nichts geändert. Aber in der Offenbarung erhielt die Philosophie ein höheres, leitendes Princip ihrer Forschungen, das ihr gleichsam wie ein Stern vorleuchtete, sie auf der Bahn der Wahrheit hielt, und gegen Abirrungen in die Labyrinthe des Irrthums schützte. So konnte sie mit neuer, bisher nicht geahnter Kraft und Sicherheit einen ganz neuen Entwickelungsgang einschlagen.

4. Freilich steht es wiederum in der Freiheit seines Willens, ob der Mensch die Offenbarung als leitendes Princip der philosophischen Forschung anerkenne, oder nicht. Es soll geschehen; aber nicht alle haben dieser Pflicht genügt. Es gab auch nach dem Eintritte der Offenbarung in die Welt gar viele, welche es ablehnten, der christlichen Offenbarung, wie sie von der Kirche getragen ist, sich zu unterwerfen. Die Folge davon war, daß sie in ihren philosophischen Bestrebungen in große und weittragende Irrthümer sich verloren, die um so unentschuldbarer waren, je leichter sie vermieden werden konnten. Jetzt beruhten diese Irrthümer nicht mehr auf der Unzulänglichkeit der durch die Sünde geschwächten Vernunft, sondern auf positiver Verkehrung der von Gott gesetzten Ordnung, indem man nämlich die Vernunft über die Offenbarung stellte, während doch nach göttlicher Ordnung die erstere der letzteren sich unterwerfen sollte.

5. So kam es, daß auch in der nachchristlichen Philosophie der Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrthum sich geltend macht, daß auch hier zwischen solchen philosophischen Systemen, welche in der Atmosphäre der christlichen Wahrheit stehen, und zwischen solchen, welche eine ganz falsche Richtung verfolgen, unterschieden werden muß. Der Gegensatz bringt dann, wie solches in der Natur der Sache liegt, den Kampf mit sich, indem die Vertreter der beiderseitigen philosophischen Richtungen gegen einander in die Schranken treten, und sich gegenseitig zu widerlegen suchen. So entspinnt sich eine Art geistigen Kriegs zwischen Wahrheit und Irrthum auch auf philosophischem Gebiete, welcher durch die ganze nachchristliche Philosophie sich hindurchzieht, der aber trotz alledem für die Interessen der Wahrheit in so fern förderlich ist, als er die Geister zu immer tieferer Erfassung und Begründung der Wahrheit herausfordert.

6. Wir scheiden die Geschichte der nachchristlichen Philosophie in drei Zeiträume aus, nämlich:

a) In die Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit die bis in die Stürme der Völkerwanderung hineinricht;

b) In die Geschichte der Philosophie des Mittelalters, welche bis zum fünfzehnten Jahrhundert sich fortzieht; und endlich

c) In die Geschichte der Philosophie der neueren Zeit, welche vom fünfzehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart reicht.

Nach dieser Eintheilung werden wir im Folgenden die Geschichte der nachchristlichen Philosophie behandeln.

Erster Zeitraum.

Geschichte der patristischen Philosophie.

Uebersicht und Eintheilung.

§. 81.

1. Die patristische Zeit ist die Periode der Genesis der christlichen Philosophie. Wenn wir jedoch von einer Genesis der christlichen Philosophie sprechen, so wollen wir damit nicht sagen, daß die letzere ohne allen Zusammenhang mit der vorchristlichen Philosophie sich gebildet hätte. Nichts weniger als dieses. Das Leben der Menschheit ist ein continuirliches; ein vollständiger Bruch mit der Vergangenheit, ein gänzliches Ignoriren derselben wäre widernatürlich. Das gilt wie überall, so auch in der Wissenschaft und Philosophie. So knüpfte denn auch die christliche Philosophie ursprünglich an die antike Philosophie an; was die letztere an Wahrheit besaß, das wurde von den christlichen Denkern der ersten Jahrhunderte aufgenommen und in das Ganze der christlichen Philosophie verwebt; nur dasjenige, was vor dem Lichte der christlichen Wahrheit und der durch dieses erleuchteten Vernunft nicht bestehen konnte, wurde ausgeschieden.

2. Die christliche Kirche war in den ersten Jahrhunderten ihres Bestandes der Gegenstand des Hasses und der Verfolgung von Seite des heidnischen Geistes. Die Christen wurden betrachtet als Gottlose und Atheisten, als Menschen, welche in ihren geheimen Versammlungen die furchtbarsten Verbrechen begingen; die öffentliche Gewalt wüthete gegen sie mit Feuer und Schwert; die heidnischen Gelehrten verachteten und verspotteten das Christenthum mit seinem gekreuzigten Gotte, und suchten dessen Lehren als absurd und unvernünftig hinzustellen. Kurz, es geschah Alles, um das aufstrebende Christenthum im Keime zu ersticken, und den Besitzstand des heidnischen Geistes zu wahren.

3. Dazu kam noch etwas anderes. Schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche traten Häresien auf. Die Häretiker verweigerten dem Inhalte der christlichen Offenbarung in der Fassung wie selber von der christlichen Kirche getragen und vertreten wurde, die Anerkennung. Sie zogen sich auf ihre eigenen subjectiven Ansichten zurück, und faßten den Offenbarungsinhalt in der Weise auf, wie es ihnen gut dünkte. Präoccupirt von philosophischen Lehrmeinungen, welche nicht auf dem Boden des christlichen Geistes erwachsen waren, glaubten sie, das Christenthum müsse sich nach diesen philosophischen Ansichten richten, müsse nach den Forderungen derselben umgebildet werden. Und so kamen sie zu Lehrmeinungen, welche mit der Doctrin der Kirche im Widerspruch standen, und von diesem Standpunkte aus bekämpften auch sie die kirchliche Doctrin.

4. Da kam es denn nun zunächst und vor Allem darauf an, das Christenthum gegen die Angriffe des heidnischen sowohl als auch des häretischen Geistes zu vertheidigen. Es mußte auf die Angriffe des Heidenthums sowohl als auch der Häresie geantwortet; es mußte erwiesen werden, daß alle diese Angriffe unberechtigt seien; es mußten namentlich die philosophischen Einwürfe der heidnischen Philosophen zurückgewiesen und die Behauptungen der Häretiker in ihrer ganzen Haltlosigkeit dargelegt werden. So kam es, daß in den ersten Stadien der Entwickelung der patristischen Philosophie das apologetische Moment in den Vordergrund trat, ja fast ausschließlich dominirte. Die Apologie des Christenthums gegen den heidnischen und häretischen Geist war die Signatur, unter welcher die patristische Philosophie zuerst auftrat. Erst allmälig und durch das apologetische Interesse selbst angeregt, schritt sie dann zur selbstständigen, positiven Speculation fort.

5. In dieser positiven Speculation, wie sie sich allmälig ausgestaltete, sind nun das philosophische und theologische Moment noch mit einander verbunden. Allerdings wurde der innere, wesentliche Unterschied zwischen Philosophie und Theologie auch in der patristischen Zeit ausdrücklich anerkannt; denn die christlichen Schriftsteller dieser Zeit unterscheiden stets genau zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen übernatürlichen und natürlichen Wahrheiten, zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß. Aber eine äußere Scheidung von Philosophie und Theologie vollzog sich in dieser Zeit noch nicht. Dazu konnte es erst kommen, in dem Augenblicke, da die christliche Schule und mit und in ihr das systematisirende Streben in's Leben trat. Wir werden daher in der folgenden Darstellung in der patristischen Literatur die philosophischen Momente aus den rein theologischen auszulesen haben, um ein Bild der ursprünglichen christlichen Philosophie entwerfen zu können.

6. Die Geschichte der christlichen Philosophie der patristischen Zeit zerfällt in drei Perioden. Die erste Periode umfaßt die drei ersten Jahrhunderte der christlichen Zeit. Das ist die Zeit der Entstehung und allmäligen Entwickelung der patristischen Philosophie. Die zweite Periode bezeichnet die Blütezeit der patristischen Philosophie und umfaßt das vierte und fünfte Jahrhundert. Die dritte Periode endlich ist die Periode des Ausganges der patristischen Philosophie, und reicht von der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts bis zum Beginne des Mittelalters mit Karl dem Großen. Da jedoch die patristische Philosophie, wie schon angedeutet, sich im beständigen Kampf mit den Häresien entwickelte, so muß, bevor auf die patristische Philosophie selbst eingegangen wird, zuerst ein kurzer Blick auf diese Häresien geworfen werden, in so weit wenigstens, als sie einen philosophischen Charakter haben[1]).

---

1) Zur Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit sind beizuziehen: Die dogmengeschichtlichen Werke, wie Möhlers Patrologie, Regensburg 1840; C. Werners Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Schaffhausen 1861 ff.; Schwane's Dogmengeschichte, Münster; Dorners Entwickelungs=

7. Diese Ordnung also werden wir in der folgenden Darstellung einhalten.

Die häretischen Lehrsysteme der ersten christlichen Jahrhunderte.

Unter die Categorie derjenigen häretischen Lehrsysteme der ersten christlichen Jahrhunderte, welche mehr oder weniger einen philosophischen Charakter haben, fallen der Gnosticismus, der Manichäismus, der Monarchianismus und Arianismus nebst dem Apollinarismus. Von diesen ist daher im Folgenden zu handeln.

I. Der Gnosticismus.

1. Der Gnosticismus im Allgemeinen.

§. 82.

1. Die Zeitgenossen erzählen, daß der Gnosticismus im Allgemeinen seinen Ausgang genommen habe von der Frage: Woher das Böse? (ποθεν το κακον;) Daß diese Frage zu jener Zeit den Gemüthern sich nahe legen mußte, ist wohl natürlich. Der Grund hiefür lag in den geschichtlichen Verhältnissen der damaligen Zeit. Der sittliche und religiöse Verfall war nach den Berichten der Zeitgenossen zu einer schauerlichen Höhe gediehen. Die Vergötterung des Lasters mußte alle Sittlichkeit von Grund aus zerstören. Dazu kamen die harten und grausamen Verfolgungen, denen sich die Christen ausgesetzt sahen, sowohl von Seite der Juden, als auch von Seite der Heiden, sowie die allgemeine Verachtung die auf ihnen lastete. Der Anblick all dieses Uebels, von welchem sie umringt waren, mußte naturgemäß bei Vielen die Frage hervorrufen, woher denn dieses Uebel stamme und sie antreiben, eine Lösung dieser Frage zu suchen.

---

geschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttgart 1839; Schramm, Analysis opp. Patrum; Huber, Philosophie der Kirchenväter; Ritter, Die christliche Philosophie, Göttingen 1858; Möller, Gesch. d. Cosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860; die dogmengeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Arbeiten von Wünscher, Augusti, Klee, Neander, Gieseler, Baumgarten, Crusius, Hagenbach, Böhringer, Baur u. s. w. — Vgl. auch meine Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, Würzburg 1859: die ich der folgenden Darstellung zunächst zu Grunde gelegt habe. — Gesammtausgaben der Kirchenväter haben besorgt: Margaritus de la Bigne, Bibliotheca vett. Patrum, Paris 1575; 6. ed. 1654, 17. voll.; Andr. Gallandi, Bibl. vett. Patrum et antiqu. script. Eccl., Venet. 1765—81, voll. 14; J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Paris 1840 sqq. Auszüge oder Chrestomathien lieferten: C. F. Rösler, Bibliothek der Kirchenväter in Uebersetzungen und Auszügen .... sammt dem Originale der Hauptstellen, Lpz. 1776 ff.; F. X. Reithmayr, Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl ... in deutscher Uebersetzung, Kempten 1869 ff.; Hurter, ausgewählte Schriften der Kirchenväter, Innsbruck; Augusti, Chrestomathia patristica, Lips. 1812; Gersdorf, Bibl. Patc. Eccl. lat. sel. Lips. 1835—47; u. A. m.

2. Doch würde dieses allein keineswegs hinreichen, um den Ursprung des Gnosticismus zu erklären. Denn die Frage um den Ursprung des Bösen lag im Christenthume als gelöst vor, und man durfte nur an das positive Christenthum sich wenden, um hinreichenden Aufschluß über das Problem des Bösen zu erhalten. Der Hauptgrund zur Entstehung des Gnosticismus lag vielmehr darin, daß die Gnostiker sowohl in der Frage um den Ursprung des Bösen, als auch in den übrigen Fragen, welche das Wesen Gottes, sein Verhältniß zur Welt, die Natur des Menschen u. dgl. betreffen, mit der positiven Lehre des Christenthums, wie sie von der Kirche vertreten war, sich nicht begnügten, sondern zur Lösung jener Fragen auf die außerchristliche Philosophie recurrirten, also den wahren und richtigen Aufschluß darüber außer dem Bereiche der Offenbarung zu finden suchten. So kam es, daß sie jene Lehren, welche sie aus der außerchristlichen Philosophie entnahmen, auch in das Christenthum hineintrugen, und die Ideen des letzteren nach der Schablone jener vorgefaßten philosophischen Meinungen umgestalteten.

3. Daß sich dies in der That also verhielt, zeigt zur Genüge die Methode, welche die Gnostiker in der Aufstellung und Entwickelung ihrer Lehrmeinungen einhielten, sowie der Begriff, den sie von ihrer Gnosis gaben. Was ihre Methode betrifft, so berichtet der heilige Irenäus, daß sie ihre Vernunft, resp. ihre vorgefaßten philosophischen Meinungen als die Norm und Regel aller Wahrheit betrachteten, und die heilige Schrift derart nach Willkür behandelten, daß sie, wie es gerade ihr System erforderte, ganze Theile derselben gänlzich verwarfen, und das, was sie noch beibehielten, fast bis zur Unkenntlichkeit verstümmelten und verfälschten. Die Philosophie galt ihnen mehr als die positive Lehre der Kirche, und darum mußten jene Theile der heiligen Schrift, welche die Lehre der Kirche begründeten, beseitigt werden.

4. Was ferner den Charakter betrifft, welchen sie ihrer Gnosis beilegten, so folgten sie hierin der jüdisch griechischen Philosophie. Wie diese sich für ihre Ansichten auf eine Geheimlehre berufen hatte, welche auf dem Wege mündlicher Tradition sich fortgepflanzt hätte, so nahmen auch die Gnostiker diese Behauptung auf. Christus, lehrten sie, habe in seiner exoterischen Lehre den Meinungen seiner Zeitgenossen sich accomodirt; seinen Aposteln dagegen habe er im Geheimen eine weit höhere (esoterische) Lehre mitgetheilt, die den wahren Kern der christlichen Wahrheit ausmache, mit der exoterischen Lehre aber großentheils im Widerspruch stehe. Diese Lehre hätten die Apostel nur den Eingeweihten verkündet, während sie für das Volk die exoterische Lehre als genügend erachteten.

5. Die Lehre der Kirche nun ist keine andere, als diese exoterische Lehre; sie enthält daher nicht die reine Wahrheit, sondern nur die Wahrheit als angepaßt der Auffassungskraft des Volkes, und ist noch dazu mit vielen Irrthümern vermengt. Wer die reine und volle Wahrheit kennen lernen will, der muß jener Geheimlehre nachforschen; die Erkenntniß jener Geheimlehre ist die wahre und ächte Gnosis, während der Glaube der Kirche

nur eine sehr tiefe Stufe der Erkenntniß bezeichnet. Jene wahre und ächte Gnosis schrieben nun die Gnostiker sich allein zu, und sie war es, die sie in ihren Systemen darzulegen suchten, — daher: Gnosticismus. — Die Kirchenväter dagegen bezeichneten sie als die falsche und lügnerische Gnosis, und traten von diesem Standpunkte aus gegen sie in die Schranken.

6. Auf solche Weise also suchten die Gnostiker die Auflösung des Christenthums in ihrer Philosophie einerseits zu bewerkstelligen und andererseits zu rechtfertigen. Auf diesem Wege kamen die Gnostiker in Bezug auf die specielle Frage um den Ursprung des Bösen zu der finsteren dualistischen Ansicht, der Mensch sei rings von feindlichen Mächten umgeben, die äußere Welt sei das Böse selbst, die Materie nicht von Gott geschaffen, Geist und Körper einander ethisch entgegengesetzt. Während daher das Heidenthum in alter Zeit die Natur vergöttert hatte, betrachteten die Gnostiker diese als Princip des Bösen, und verwandelten den Unterschied zwischen Natur und Geist zu einem absoluten Widerspruche zwischen beiden.

7. Doch ist die Spitze der gnostischen Systeme immer mehr oder weniger gegen das Judenthum gerichtet. Wenn die kirchliche Lehre das Verhältniß des neuen zum alten Bunde dahin bestimmte, daß jener zu diesem sich vollendend verhalte, der alte Bund also den vorbereitenden Weg zu dieser Vollendung bilde: so setzten die Gnostiker an Stelle dieses Verhältnisses das Verhältniß des Gegensatzes, indem sie lehrten, daß der alte Bund unter der Herrschaft eines Princips stand, welches von dem höchsten Gotte, der im Christenthume sich geoffenbart, nicht blos verschieden sei, sondern zu demselben auch (in höherem oder geringerem Grade) in einem gegensätzlichen, ja feindlichen Verhältnisse sich befinde. Sie wollten so den ethischen Dualismus, den sie einmal im Gebiete des Sein's zum Princip erhoben hatten, auch hier in der Geschichte zur Geltung bringen, und dafür mußte ihnen der mehr äußerliche und strenge Charakter des jüdischen Gesetzes im Gegensatze zur Innerlichkeit und Gnadenfülle des Christenthums die Handhabe bieten.

8. Die Quellen unserer Kenntniß des Gnosticismus sind außer der gnostischen Schrift: Pistis Sophia (herausgeg. Berl. 1851) und mehreren Fragmenten nur die Schriften der Gegner, namentlich des Irenäus (adv. haereses), des Pseudo-Origenes (Hippolyt), (ἐλεγχος κατα πασων αἱρεσεων), ferner die Schriften des Justin, Tertullian, Clemens von Alexandrien, des Origenes, Eusebius, Epiphanius, Theodoret und Augustinus. Auch des Neuplatonikers Plotinus Abhandlung gegen die Gnostiker Enn. 2, 9. ist hierher zu rechnen. Von neueren Schriftstellern, die über den Gnosticismus geschrieben, können genannt werden: Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818; F. A. Lewald, Commentatio de doctrina gnostica, Heidelb. 1818; J. Matter, Hist. crit. du gnosticisme, 1828; Möhler, Ursprung des Gnosticismus, Tübing. 1831; F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis oder Religionsphilosophie, Tübing. 1835, und: Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, Tüb. 1860, Ausg. 2; J. Hildebrandt, Philosophiae gnosticae origines, Berol. 1839; Möller, Gesch. der Cosmologie &c., Halle 1860, S. 189, 473; u. A. m.

2. Die vornehmsten Gnostiker im Besonderen.

Die ersten Anfänge des Gnosticismus werden von Irenäus auf Simon den Magier, auf dessen Schüler Menander, und auf Cerinthus zurückgeführt, welch letzteren der Apostel Johannes bei Abfassung seines Evangeliums im Auge gehabt hätte. Cerinthus soll gelehrt haben, die Welt sei nicht von Gott, sondern von einer tief unter ihm stehenden Macht, die den wahren Gott nicht gekannt habe, geschaffen worden. Der wahre Gott ließ auf Jesum, den Sohn des Joseph und der Maria, bei der Taufe den Aeon Christus herniedersteigen, um ihn zu befähigen, den unbekannten Vater zu verkündigen und Wunder zu wirken. Dieser Aeon habe sich aber von Jesu vor dessen Tode wieder getrennt, und an dessen Leiden nicht Theil genommen. Die Hauptträger des Gnosticismus aber waren Saturninus, Basilides, Valentin, Karpokrates und Marcion, nebst einigen anderen, die von minderer Bedeutung sind. Bei diesen Gnostikern, besonders den erstgenannten, tritt der Gedanke unter einem solchen Bombast phantastischer Vorstellungen hervor, daß es kaum möglich ist, durch die Umhüllung dieser Ausgeburten einer, ich möchte sagen, verrückten Phantasie hindurch zu dringen und den vernünftigen Gedanken zu finden, der ihnen unterliegt. Wir wollen es versuchen, durch dieses Gewirre phantastischer Spielereien uns einen Weg zu bahnen.

a) Saturninus.

§. 83.

1. Saturninus, ein Schüler des Menander war geboren und lebte zu Antiochia; seine Glanzperiode fällt in die Zeit der Regierung Hadrians (um 125). Er lehrte, es gebe einen unbekannten Gott, den Vater. Dieser schuf eine Reihe von Geistern, — Erzengel, Kräfte, Gewalten und Engel, — welche sich in successivem Fortgange gegen einander abstufen. Die letzten sieben Engel, welche diese Reihenfolge abschließen, haben die Welt geschaffen. Auch die Schöpfung des Menschen fällt ihnen zu, jedoch nur nach seinem thierischen Theile.

2. Von der höchsten Kraft hat nämlich ein leuchtendes Bild zu den weltschaffenden Engeln herabgestrahlt, und um dieses Bild festzuhalten, haben sie beschlossen, den Menschen nach demselben zu schaffen. Aber das Gebilde, das sie zu Stande brachten, konnte, weil seine Urheber unvollkommen waren, gleichfalls nur unvollkommen sein. Es konnte sich nicht erheben, sank auf die Erde, und kroch wie ein Wurm. Da erbarmte sich seiner die höchste Kraft, und da der Mensch nach ihrem Bilde geschaffen war, so sandte sie einen Funken ihres eigenen geistigen Wesens in denselben herab. So wurde der Mensch erst zum wahren Menschen, zu einem geistig leiblichen Wesen. Jener göttliche Geist kehrt bei dem Tode des Menschen wieder zu seinem Ursprunge zurück; alles Uebrige im Menschen fällt der Auflösung anheim.

3. Dem Reiche des unbekannten Vaters steht das Reich des Satans feindlich gegenüber. Durch die Sinnlichkeit wirkt das böse Princip auf den Menschen ein, und sucht ihn in seine Gewalt zu bringen. Darum ist Alles böse, was dazu geeigenschaftet ist, den Menschen in die Materie und in die Sinnlichkeit herabzuziehen, und ihn in dieselbe zu verstricken. Von diesem Standpunkte aus verwirft Sa-

turninus die Ehe und die fleischliche Zeugung. Beide sind vom Satan. Aus dem gleichen Grunde kann es auch keine Auferstehung des Fleisches geben; denn das Fleisch stammt vom bösen Princip, und kann daher der Verklärung nicht theilhaftig werden.

4. Ueber die Menschen herrschte Anfangs der Judengott, einer von jenen untergeordneten Engeln, welche die Welt geschaffen haben. Allein dieser vermochte einerseits die Menschen nicht genügend zu schützen gegen die Angriffe des Satans, und andererseits war es ungeziemend, daß eine so tief stehende Kraft über die Menschen, die des göttlichen Lebensfunkens theilhaftig geworden, herrschte. Deshalb sandte der unbekannte Vater seinen Sohn Christus in die Welt, um das Reich des Judengottes zu zerstören, und um die Gläubigen und Guten zu retten, die Bösen und Ungläubigen dagegen zu verdammen. Da aber die Leiblichkeit aus dem Bösen ist, so nahm er keinen wahren und wirklichen Leib an, sondern erschien nur in einer menschlichen Scheingestalt (Doketismus) [1]).

b) Basilides.

§. 84.

1. Basilides [2]), gleichfalls aus Antiochien gebürtig, blühte, wie Saturnin, unter Kaiser Hadrian, lebte und lehrte aber in seinen späteren Lebensjahren (um 130) in Aegypten, namentlich in Alexandria. Von seinem System haben wir einen doppelten Bericht, den einen von Irenäus, den anderen von Hippolyt, die in Manchem von einander abweichen. Wir wollen zuerst den Irenäus sprechen lassen.

2. Nach dem Berichte des Irenäus setzt Basilides den ungezeugten und unnennbaren Gott an die Spitze; aus diesem gehen zuerst der Nous, aus diesem wieder der Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus der Phronesis die Sophia und Dynamis, aus der Sophia und Dynamis die Kräfte (virtutes) und die Obersten der Engel hervor. Von diesen letzteren ist der erste und oberste Himmel gebildet worden. Aus den obersten Engeln sind dann wieder andere Engel hervorgegangen, die den zweiten Himmel (die zweite Himmelssphäre) bildeten, und so hat sich der Proceß fortgesetzt, bis successive 365 Engelordnungen und ihnen entsprechend eben so viele Himmel (Himmelssphären) entstanden waren. An der Spitze aller dieser Himmelssphären steht der Herrscher Abraxas, in dessen Namen die Zahl 365 liegt (1+2+100+1+60+1+200, nach dem Zahlenwerthe der griechischen Buchstaben). Jene Engel dagegen, welche den letzten Himmel aufgebaut haben, sind auch die Bildner und Beherrscher unserer Welt.

3. Die Annahme so vieler vermittelnder Wesen zwischen Gott und der Welt weist auf den dualistischen Charakter des ganzen Systems hin. Dieser tritt

---

1) Die Prophezeihungen im Alten Bunde wurden theils von den weltbildenden Engeln eingegeben, theils vom Satan, der jenen Engeln und besonders dem Judengotte entgegenwirkte.

2) Ueber Basilides und seine Lehre schrieben: Jacobi, Basilidis philosophi gnostici sentent., Berol. 1852; Uhlhorn, das Basilidianische System, Götting. 1855; Hilgenfeld, Das System des Gnostikers Basilides (Theol. Jahrb. 1856, S. 86 ff.); Baur, Das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassungen desselben (Theol. Jahrb., 1856, S. 122 ff.), und: Das Christenthum der drei ersten Jahrh., 2. A., 1860, S. 204—13; Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865, S. 100 f.; u. A. m.

aber auch hervor in den Andeutungen, welche dieses System über Natur und Ursprung des Menschen enthält. Den Leib verdankt der Mensch den niederen, weltbildenden Mächten; der Geist dagegen stammt aus der höheren Welt. Die Seele, weil sie ihren Ursprung im Lichtreiche hat, lebt daher hienieden in einer fremden Welt. Sie ist in den Leib herabgesunken in Folge einer Verschuldung. Alles Uebel, was den Menschen hienieden trifft, ist Strafe für Verschuldungen, welche die Seele entweder im gegenwärtigen Leben oder in einem früheren Zustande auf sich geladen hat. Auch das Martyrium gilt dem Basilides als eine solche Strafe. Doch sollen diese Strafen zugleich Reinigungsmittel für die Seele sein.

4. Aufgabe der Seele ist es, von der Leiblichkeit, die ihr doch nur als etwas ihrer Natur Widerstreitendes anhaftet, sich zu befreien dadurch, daß sie die Sinnlichkeit und die sinnlichen Begierden bekämpft und im Glauben zum Bewußtsein ihrer höheren Natur sich emporzuschwingen sucht. Die Ehe verwirft Basilides nicht; er will sie beibehalten wissen als Mittel, um den beständigen Anfechtungen der Sinnlichkeit sich zu entziehen. Zur vollständigen Läuterung der Seele soll die Seelenwanderung dienen. Eine Auferstehung des Fleisches kann es nicht geben, weil der Leib, aus der Materie stammend, der Natur der Seele widerstreitet, und daher die Wiedervereinigung der letzteren mit ihm nicht ein Gut, sondern ein Uebel für die Seele wäre.

5. Das Menschengeschlecht stand ursprünglich unter der Herrschaft jener Engel, welche die Welt gebildet hatten. Diese hatten die Herrschaft über die verschiedenen Völker der Welt unter sich getheilt; der Archon oder Herrscher derselben hatte sich das jüdische Volk zu seinem Antheil erwählt. Dieser nun suchte seinem auserwählten Volke alle übrigen Völker zu unterwerfen. Diese und ihre Engelfürsten leisteten Widerstand, und so kam es zu Streit und Verwirrung. Aus Erbarmen sandte nun der höchste Gott den Menschen seinen eingeborenen Nous zu Hilfe, um sie von der Gewalt der weltbeherrschenden Mächte zu befreien, sie mit ihrer höheren Natur bekannt zu machen, und ihnen den Weg zu zeigen, auf welchem sie über die weltbildenden Engel und selbst über den Archon sich erheben könnten und sollten.

6. Der Nous nahm daher eine menschliche Scheingestalt an, um sich in dieser den Menschen zu zeigen; ließ sich aber nicht selbst kreuzigen, sondern substituirte sich den Simon von Cyrene, mit welchem er die Gestalt wechselte. Wer daher an den Gekreuzigten glaubt, ist noch unter der Botmäßigkeit der Weltbeherrscher; man muß glauben an den ewigen Nous, der nur scheinbar dem Kreuzestode unterworfen war. Die Gläubigen sind die Auserwählten, die Wissenden, die Gnostiker. Sie stehen über dem Gesetze; sie kann nichts mehr verunreinigen, selbst nicht die Götzenopfer; für sie ist der Unterschied zwischen Gut und Bös zu etwas Gleichgiltigem geworden.

7. Der Bericht des Hippolytus stimmt mit dem des Irenäus darin überein, daß der von den Juden verehrte Gott nur eine beschränkte Machtsphäre habe (wie auch die Götter der Heiden), die Erlösung aber, die durch Christum geschehen sei, von dem höchsten Gotte herstamme. Beide unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß der Bericht des Hippolytus als Mittelwesen zwischen Gott und den Engeln nicht den Nous, die Phronesis u. s. w. bezeichnet, sondern vielmehr drei υἱότητες, die von dem höchsten Gotte, dem Nichtseienden, erzeugt worden seien. Die Art und Weise, wie diese drei υἱότητες zu einander gruppirt, und die Functionen, die ihnen zugeschrieben werden, gehen ins Fabelhafte. Wir wollen davon absehen.

c) Valentinus und die Valentinianer.

§. 85.

1. Das umfassendste unter den gnostischen Systemen ist das des Valentinus, dem auch Herakleon und Ptolemäus, Secundus und Marcus und viele Andere anhingen. Valentinus, von Geburt ein Aegyptier, lehrte gegen das Jahr 140 in Alexandrien und dann in Rom, und starb um 160 in Cypern. Er stellt an die Spitze alles Existirenden den unbegreiflichen, unnennbaren, ewigen und unerzeugten Gott, welcher Bythos oder auch πατηρ, προπατωρ genannt wird. Von ihm geht als von dem höchsten Grunde eine ganze Kette überweltlicher Mächte oder Aeonen aus, welche mit einander das Pleroma bilden.

2. Mit dem Bythos war nämlich die Sige (σιγη oder ἐννοια), ein weibliches Princip, und mit dieser erzeugte der Urvater aus Liebe die zwei obersten Aeonen: den Nous und die Aletheia. Der Nous heißt auch der μονογενης, sowie πατηρ και ἀρχη των παντων. Der Bythos, die Sige, der Nous und die Aletheia bilden die oberste τετρακτυς, die Wurzel aller Dinge. Der Nous und die Aletheia erzeugten wiederum den Logos und die Zoe, und diese den Anthropos und die Ekklesia. Diese bilden mit der obersten τετρακτυς die ὀγδοας. Der Logos erzeugt dann in Verbindung mit der Zoe neuerdings zehn (δεκας) und der Anthropos in Verbindung mit der Ekklesia zwölf weitere Aeonen (δωδεκας), und zwar stufenweise, indem im Fortgange der Zeugung immer je ein männlicher und weiblicher Aeon zur weiteren Zeugung concurriren. Diese dreißig Aeonen bilden nun miteinander, wie schon gesagt, das Pleroma, das Reich der göttlichen Lebensfülle. Der jüngste der letzten zwölf Aeonen, also auch der jüngste der dreißig Aeonen überhaupt ist die Sophia, ein weiblicher Aeon.

3. Nur der eingeborene Nous erkennt den ungezeugten Vater; den übrigen Aeonen ist diese Erkenntniß versagt; allein eben dadurch wird das Verlangen in ihnen erregt, den Vater zu schauen, und dieses Verlangen ist in der Sophia so mächtig, daß sie in diesem Verlangen sich beinahe auflöst, eben dadurch aber, sofern sie ein weiblicher Aeon ist, eine formlose Substanz gebiert. Durch den Horos jedoch, welchen der Vater sendet, wird sie, indem er sie allerdings mit Mühe davon überzeugt, daß der höchste Gott unerkennbar (ἀκαταληπτος) sei, vor der Auflösung bewahrt, und in ihre vorige Stellung wieder eingesetzt; jene Fehlgeburt aber oder jene formlose Substanz, die sie geboren, wird vom Horos aus dem Pleroma ausgestoßen, und sinkt in das Leere, in das Kenoma herab. Auf das Geheiß des Vaters lassen dann Nous und Aletheia noch Christum und den heiligen Geist, zwei neue Aeonen, aus sich emaniren; diese klären die übrigen Aeonen über ihr Verhältniß zum Bythos auf, und stellen so die Ordnung unter ihnen wieder vollständig her. In der Freude hierüber erzeugen dann alle übrigen Aeonen miteinander einen neuen Aeon von vorzüglichen Eigenschaften, nämlich den Jesus, der auch Logos, Soter und Christus genannt wird, und bringen ihn als Dankopfer dem Vater dar.

4. Das Alles geschieht im Pleroma. Nun hat aber der aus Nous und Aletheia erzeugte Christus sich auch jener unförmlichen Substanz, Achamot genannt, welche als Fehlgeburt der Sophia von dem Horos in das Kenoma war verstoßen worden, erbarmt, und ihr Wesenheit und Form gegeben, worauf er sich wieder in das Pleroma zurückzog. Als jedoch die Achamot das Licht fühlte, welches der Christus in ihr zurückgelassen, ist das Verlangen in ihr rege geworden, gleichfalls ins Pleroma einzugehen, und da sie vom Horos daran verhindert wurde, so überkam sie Furcht und

Trauer, Noth und Flehen[1]). Da hat denn nun das Pleroma auf ihr Flehen hin den Aeon Jesus ihr zu Hilfe gesendet, um sie von ihren Leiden zu befreien, die παϑη (Furcht, Trauer, Noth und Flehen) von ihr zu trennen und sie mit Gott zu versöhnen. Doch gelangt sie desungeachtet nicht in's Pleroma, sondern nur in eine an letzteres grenzende Welt, welche von dem Pleroma durch den Horos und das Kreuz getrennt ist und die niedere ὀγδοας heißt. Die Achamot gebiert dann den Demiurg. Dieser ist ein rein psychisches Wesen und kennt seine eigene Mutter nicht. Der Demiurg schafft seinerseits die sinnliche Welt, deren Materie jene παϑη bilden, welche durch den Jesus von der Achamot waren getrennt worden. Das Vorbild, nach welchem der Demiurg bei der Weltschöpfung wirkt, ist das Pleroma; diesem ist sonach die sinnliche Welt nachgebildet. Doch nur unbewußt ist der Demiurg nach diesem Vorbilde wirksam; er kennt es selbst nicht, und kann es nicht kennen, weil er blos psychischer Natur ist. Sein Wohnsitz ist im Himmel unter der Achamot; auf der Erde haust der Dämon.

5. Zu den Schöpfungen des Demiurg gehört auch der Mensch. Er ist gebildet aus der ὑλη, bekommt vom Demiurg die ψυχη, und von der Achamot endlich das πνευμα. So ist die Natur des Menschen dreigegliedert, und besteht aus Leib, Seele und Geist. Der Leib des Menschen war jedoch ursprünglich ein ätherischer, immaterieller und geschlechtsloser. Den grob materiellen Leib erhielt er erst durch den Sündenfall. Durch den Geist nämlich, welchen ihm die Achamot ohne Wissen des Demiurg eingepflanzt hatte, erhebt er sich über diesen. Darüber erschrickt der Demiurg mit seinen Engeln, und um den Menschen in Gehorsam zu halten, verbieten sie ihm, vom Baume der Erkenntniß zu essen. Der Mensch übertritt ihr Gebot, und nun stürzen sie ihn aus der ätherischen Region, dem Paradiese, in die grob materielle Welt, auf die Erde herab; er erhält einen materiellen Körper. In diesem Zustande verdankt er es nur der Achamot, daß er der Materie nicht ganz unterliegt.

6. Das Gesetz und die Propheten stammen von Demiurg. Dieser hatte auch einen Messias verheißen, aber nur einen psychischen. Doch nicht immer sollte der Mensch mit seinem geistigen Wesen unter der Herrschaft des Demiurg bleiben. Es stieg aus dem Pleroma der Soter Jesus herab, um die Menschen über die Geheimnisse des göttlichen Lebens aufzuklären, und sie von der Herrschaft des Demiurgs zu befreien. Zu diesem Zwecke wurde der Mensch Jesus aus den drei Bestandtheilen der menschlichen Natur, dem Geiste, der Seele und dem Leibe geschaffen, so aber, daß sein Leib nicht die grob materielle Natur hatte, sondern von ätherischer Gestalt war. Dieser Mensch trat in die Welt ein, indem er durch Maria, wie durch einen Kanal hindurchging; bei der Taufe verband sich dann mit ihm der Aeon Jesus, und blieb in ihm, bis er vor Pilatus stand; hier verließ er ihn, und kehrte in's Pleroma zurück. (Andere Valentinianer dagegen lehrten, daß der Aeon Jesus mit dem Menschen Jesus schon bei seiner Empfängniß vereinigt war.)

7. Obgleich aber Jesus zu dem Zwecke in die Welt kam, die Menschen zu erlösen, d. h. ihnen die göttlichen Mysterien aufzuschließen, und sie von der Herrschaft des Demiurgs zu befreien, so werden doch nicht alle Menschen dieser Erlösung theilhaftig. Die Valentinianer unterscheiden eine dreifache Menschenklasse: die Hyliker, die Psychiker und die Pneumatiker. Die Hyliker (Heiden) stehen ganz außer dem Bereich des höheren Lebens; der Geist ist ihnen gänzlich versagt; sie gehen daher

1) In dem Buche Pistis Sophia wird der Roman der Leiden dieser Achamot — der außergöttlichen Sophia weiter ausgesponnen, und werden die Buß- und Klagelieder derselben mitgetheilt. Vgl. Köstlin, Das gnostische System des Buches πιστις Σοφια. (Theol. Jahrb., Tüb. 1854.)

im Tode auch vollständig unter. Die Psychiker dagegen (die kirchlich Gläubigen, die beim bloßen Glauben stehen bleiben) sind zwar gleichfalls des Geistes nicht theilhaftig, und bleiben daher unter der Herrschaft und unter dem Gesetze des Demiurg; aber wenn sie das Gesetz desselben erfüllen, den Kampf gegen die Materie bestehen und gute Werke verrichten, so kommen sie nach dem Tode wenigstens in das Reich des Demiurg. Die Pneumatiker endlich, die Gnostiker, sind durch Jesum des Geistes theilhaftig geworden; sie erheben sich daher über den bloßen Glauben zur Gnosis, sie erkennen in dieser Gnosis die Geheimnisse des Pleroma, woran sich die höchste Seligkeit knüpft. Diese Gnosis genügt ihnen zum Heile; sie bedürfen der Werke nicht. Sie stehen nicht mehr unter dem Gesetze des Demiurg; für sie ist der Unterschied zwischen Gut und Bös etwas Gleichgiltiges. Die Ehe ist ihnen nicht blos gestattet, sondern sie sind zur fleischlichen Zeugung sogar verpflichtet. Sie können des Heiles nicht mehr verlurstig gehen. Sie kehren nach dem Tode zur Achamot, ihrer Mutter, zurück. Eine Auferstehung des Fleisches gibt es nicht.

8. Ist endlich der ganze Weltlauf vollendet, dann kehrt die Achamot sammt allen bei ihr befindlichen Geistern der Pneumatiker in das Pleroma zurück, wo diese unter die Engel sich vertheilen und in ehelicher Gemeinschaft mit denselben fortleben. Der Demiurg dagegen steigt mit allen seinen Seelen in jene Region auf, in welcher vorher die Achamot gewohnt hatte. Was aber die niedere, materielle Welt betrifft, so bricht zuletzt das in der Materie latente Feuer hervor, und verzehrt sie gänzlich, so daß nichts mehr übrig bleibt, als das Pleroma und das Reich des Demiurg.

9. Ohne Zweifel finden sich philosophische Elemente in diesem System, wie denn z. B. die Dreigliederung des Menschen in Leib, Seele und Geist auf den Platonismus hinweist, sowie auch die Aeonen des Pleroma im Grunde nur hypostasirte platonische Ideen sind, weßhalb sie denn auch als Vorbilder der Weltbildung figuriren. Aber diese philosophischen Elemente sind in ein Chaos von phantastischen Vorstellungen eingehüllt, die nur einer überschwänglichen, ausgearteten Phantasie entspringen konnten.

d) Karpokrates, Marcion und die übrigen Gnostiker.

§. 86.

1. Karpokrates aus Alexandrien, der etwa um 130 gelebt haben mag, vertritt einen universalistischen Rationalismus. „Er lehrte, daß die Monas, der Allvater, die Quelle aller Dinge sei. Aus ihm ging eine Reihe von Geistern hervor, welche sich empörten und die Welt schufen. Die wahre Gnosis ist, sich durch die Betrachtung über diese Welt zur Monas zu erheben, wodurch man zur Herrschaft über die Natur und die Geister gelangt. Diesen Grad der Weihe erreichten Pythagoras, Plato und besonders Jesus, der Sohn Josephs und Marias, der vollkommene Mensch. Nur durch seine Verbindung mit der Monas verrichtete Jesus Wunder. Auch wir können dazu gelangen, und damit die Herrschaft gewinnen über die weltbeherrschenden Gewalten."

2. Ferner lehrte Karpokrates die Präexistenz der Seelen, und zwar in ganz platonischer Weise. Ebenso verhält es sich mit der Seelenwanderung. Die Seelen, welche nicht völlig rein und unbefleckt von jeglichem Vergehen gelebt haben, müssen zur Buße in verschiedene Leiber nacheinander eingehen, bis sie endlich, nachdem sie genug gebüßt haben, alle gerettet werden, und in Gemeinschaft mit Gott, dem Herrn der weltbildenden Engel, leben. Karpokrates lehrt ferner Verachtung gegen das sittliche Gesetz; nicht einmal dem Gebete legt er einen Werth bei. „Durch Glauben und Liebe wird der Mensch gerettet; jedes Werk ist als solches ein Adiaphoron, und nur nach menschlicher Meinung gut oder bös." Alles was die Erde trägt, was dem Menschen zum Genusse dient, soll gemeinsam sein. Dieser Communismus wurde be-

sonders von Epiphanes, dem Sohne und Schüler des Karpokrates, weiter ausgebildet. Der Cultus der Karpokratianer war eine Art dämonischer Magie.

3. Marcion von Pontus war der Schüler des Cerdo, eines Syrers, der um 140 in Rom lehrte, und den gleichen Grundsätzen wie Cerinthus huldigte. Marcion lehrte nach Cerdo in Rom um 160, nachdem er bereits i. J. 140 zu Sinope von dem dortigen Bischofe, der sein Vater war, wegen eines fleischlichen Vergehens aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden war. Marcion unterscheidet, wie die übrigen Gnostiker, den Demiurg von dem höchsten Gotte; doch läßt er den Demiurg nicht etwa durch Emanation oder durch Abfall von dem höchsten Gotte hervorgehen; sondern bezeichnet ihn als gleich ewig mit diesem, und setzt beide zudem in ein gegensätzliches Verhältniß zu einander.

4. Die Betrachtung nämlich, daß es so viel Böses in der Welt gebe, läßt Marcion nicht glauben, daß ein guter Gott die Welt geschaffen habe. Er nimmt daher außer dem Weltschöpfer noch einen höheren Gott an. Die unterscheidenden Merkmale zwischen beiden bestehen darin, daß der höchste Gott gut, der Demiurg dagegen nicht gut, sondern blos gerecht sei. Er ist nicht gut, weil er als Urheber der Welt auch der Urheber des Uebels und des Bösen in der Welt, und zudem kriegssüchtig, wankelmüthig und widerspruchsvoll ist, wie er sich denn als solchen im alten Testamente offen zu erkennen gibt. Er ist blos gerecht, d. h. er vollstreckt schonungslos das Gesetz, das er gegeben, ohne Erbarmen und Mitleid, wie gleichfalls aus dem alten Testamente erhellt.

5. Das ganze alte Testament ist nämlich ausschließlich auf den Demiurg zurückzuführen. Er allein hat sich in demselben geoffenbart. Alle Schriften des Alten Testamentes enthalten nur seine Lehre und Gesetzgebung; er hat mit eisernem Scepter über die Juden geherrscht, und mit unbeugsamer Härte (Gerechtigkeit) seine Pläne durchgeführt. Der gute Gott war vor dem Zeitpunkte der Erscheinung Christi gänzlich unbekannt. Selbst der Demiurg kannte ihn nicht. Weder in der Natur, noch in der Vernunft hat er sich geoffenbart. Das erste beweisen die vielen Uebel in der Welt, die in dieser nicht da sein könnten, wenn sie die Offenbarung des guten Gottes wäre; das zweite beweisen die Widersprüche, in welchen die Lehren der Philosophen zu einander stehen. Im alten Testamente hat er sich gleichfalls nicht geoffenbart. Dies beweisen gleichfalls die Widersprüche, die zwischen dem alten und neuen Testamente obwalten[1]). Somit war der gute Gott gänzlich unbekannt; erst Christus offenbarte denselben.

6. Um nämlich das Werk des Demiurgs, des Kosmokrators, seine Gesetzgebung und Alles, was daran sich knüpft, zu zerstören, und die Menschen von dem drückenden Joche desselben zu erlösen, offenbarte sich der gute Gott aus Erbarmen in Jesus, welcher in Judäa als Mensch erschien. In ihm tritt die Fülle der Liebe und Barmherzigkeit hervor, wie in dem Gotte des alten Testamentes die Härte. Da jedoch die Materie als Werk des Demiurgs böse ist, so konnte Christus, der Sohn des Vaters, weder einen wirklichen Leib annehmen, noch auf dem Wege wirklicher Geburt in die Welt eintreten. Er erschien daher blos in einem Scheinleibe (Doketismus). Aus dem gleichen Grunde kann auch von einer Auferstehung des Fleisches nicht die Rede sein.

7. Christus klärte die Menschen über den guten Gott und über die Natur des Kosmokrators auf, und entzog sie dadurch der Herrschaft des letzteren. Ein neues Gesetz

1) Zur Begründung und Darlegung dieser Widersprüche verfaßte er die sog. „Antithesen", wobei er jedoch nur das Evangelium Lukas und die Briefe Pauli als ächt anerkannte, diese aber ebenfalls nach Willkür verstümmelte und interpolirte.

hat er nicht gegeben; denn er sollte ja die Menschen vom Gesetze befreien, nicht selbst sie wieder unter das Gesetz beugen. Christus ist nur Erlöser, nicht Gesetzgeber. Da er aber die Menschen der Herrschaft des Demiurgs entzog, regte er den Grimm des letzteren gegen sich auf, und dieser reizte daher seine eigenen Anhänger zur Tödtung desselben auf. Doch war Christi Leiden blos ein scheinbares, weil er nur einen Scheinleib hatte. Die Juden erwarten noch immer den Messias, den ihnen der Demiurg verheißen hatte, um sie aus der Diaspora wieder zu sammeln.

8. Die sittlichen Grundsätze Marcions sind sehr streng. Er verbot seinen Anhängern den Genuß des Fleisches und Weines, und verpflichtete sie zu strengem Fasten, insbesondere am Sabbat, weil an diesem Tage der Schöpfer geruht habe, und das Fasten Zeichen der Trauer sei. All dieses zu dem Zwecke, um dem Demiurg entgegen zu wirken. Da ferner Ehe und Zeugung das Werk des Demiurgs ist, der im alten Testamente die Ehe zur Pflicht gemacht, verbot Marcion auch Ehe und Zeugung, und ertheilte Niemanden die Taufe, als den Unverehelichten und Enthaltsamen. — Andere jedoch leiteten aus seinen Principien ganz entgegengesetzte ethische Grundsätze ab. Die Opposition gegen den Demiurg führte nämlich manche dazu, Hurerei, Ehebruch u. dgl. gerade deßhalb zu begehen, um dem Kosmokrator, der diese Laster im alten Testamente verboten hatte, entgegenzuwirken. So entfloß dieser Lehre derselbe Antinonismus, wie wir ihn bei Karpokrates getroffen haben. — Der Hauptschüler Marcions war Apelles.

9. Wir haben nun noch zu erwähnen die beiden Gnostiker Bardesanes und Hermogenes. Bardesanes aus Edessa lebte nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts und trug eine der Valentinianischen analoge Lehre vor. „Er nimmt zwei Grundwesen an: den unbekannten Vater und die Materie, aus welcher der Satan hervorging. Aus jenem emaniren sieben Aeonen, welche mit dem Vater das Pleroma bilden. Der Geist des Menschen stammt aus dem Pleroma, ist aber durch eigene Schuld in diese Welt herabgesunken. Um ihn zu erlösen erscheint Christus, von Maria geboren, in einem himmlischen Körper [1]."

10. Hermogenes lebte zu Anfang des zweiten Jahrhunderts wahrscheinlich zu Carthago. Nach Tertullian nahm er einen ursprünglichen Dualismus zwischen Gott und Materie an. Gott, lehrte er, konnte die Welt nicht aus seiner eigenen Substanz erzeugen, weil er untheilbar und unveränderlich ist; er konnte sie aber auch nicht aus Nichts schaffen, weil er in diesem Falle in Kraft seiner unendlichen Güte Alles hätte gut schaffen müssen, während es doch thatsächlich sehr viel Uebles und Böses in der Welt gibt. Es bleibt also nichts anderes übrig, als eine ewige Materie anzunehmen, aus welcher Gott die Welt gebildet hat. Aus dieser allein läßt sich denn auch das Böse erklären. Denn sie setzt der Einwirkung Gottes ihrer Natur gemäß einen Widerstand entgegen: und dieser ist das Böse. Auch die Seele des Menschen ist nach Hermogenes aus der Materie gebildet.

II. Der Manichäismus.

§. 87.

1. Das dualistische Element, welches wir in allen gnostischen Systemen in höherem oder geringerem Grade haben hervortreten sehen, erreicht seine

---

1) Ueber Bardesanes schrieben: A. Marx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863; Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipzig 1864. Vgl. auch A. Hahn, Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus, Lips. 1819.

extremste Ausbildung im Manichäismus. Dieser ist im Grunde nichts anderes, als ein in christliche Formen gefaßter Parsismus. Manes, der Begründer dieser Theorie, stammte in der That nach den glaubhaftesten Berichten aus einem vornehmen Geschlechte der Magier her, und war in den Wissenschaften der Perser sehr bewandert. Er wurde Christ, aber bald wegen seiner irrigen Ansichten wieder aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Im Jahre 238 trat er mit seiner Lehre öffentlich hervor. Er lebte am Hofe des persischen Königs Sapor, kam aber bald mit den Magiern in Conflict, in Folge dessen er flüchten mußte, und später (um 277) hingerichtet wurde. Den Manichäismus kennen wir besonders aus den Widerlegungsschriften des heiligen Augustin. Da auch im Manichäismus, wie im Gnosticismus, die Phantasie eine größere Rolle spielt, als der speculative Gedanke, so wird es hinreichen, blos die Grundzüge dieser Lehre in Kürze darzustellen, zudem, da auch der Standpunkt, welchen die Manichäer dem positiven Christenthume gegenüber einnahmen, ganz derselbe ist, wie der der Gnostiker. Die Berufung auf eine Geheimlehre spielt dort wie hier die Hauptrolle [1]).

2. Die Manichäer beantworteten die Frage: woher das Böse? damit, daß sie zwei einander ethisch entgegengesetzte ewige Principien annahmen, ein dem Wesen nach gutes und ein dem Wesen nach böses Princip. Das gute Princip ist der Gott des Lichtes, umgeben von unzähligen Lichtgeistern, wohnend in der reinen Lichtregion. Das böse Princip dagegen ist der Fürst der Finsterniß, umgeben von den Geistern der Finsterniß, und wohnend in der Finsterniß, d. i. in der Region der chaotischen Materie. Die Geister der Finsterniß, in stetigem Kriege mit einander lebend, werden endlich des Lichtreiches gewahr; da schließen sie Frieden mit einander, und beschließen, in dasselbe einzufallen und es zu zerstören.

3. Um sich nun gegen diesen Angriff zu vertheidigen, läßt der Gott des Lichtes eine Kraft aus sich emaniren, und setzt sie dem Andrange der Mächte der Finsterniß entgegen. Diese Kraft heißt der Urmensch oder die Mutter des Lebens. Diese nimmt den Kampf auf, wäre aber unterlegen, wenn nicht Gott eine neue Kraft, den Geist des Lebens aus sich hätte emaniren und dem Urmenschen zu Hilfe kommen lassen. Dieser Geist des Lebens entreißt den Urmenschen wiederum der Gewalt der finsteren Mächte. Letzterem sind jedoch im Kampfe bereits viele Lichttheile von den Mächten der Finsterniß entrissen worden; diese bleiben in der chaotischen Materie zurück und werden nun zur Weltseele. Diese Weltseele ist Christus, der Sohn des Urmenschen.

4. Das Drama ist aber noch nicht zu Ende. Der Geist des Lebens, der den Urmenschen gerettet, wird nun seinerseits wieder zum Weltbildner. Er sammelt alles in der Materie zurückgebliebene Licht, soweit es noch nicht ganz von den chaotischen Mächten verschlungen ist, und concentrirt es in der Sonne und im Monde;

---

1) Ueber den Manichäismus schrieben: Beausobre, hist. crit. de Manichée et du Manichéisme, Amst. 1734—39; Reichlin Meldegg, Die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung, Frankf. 1825; F. Chr. Baur, Das manich. Religionssystem, Tüb. 1831; F. F. Colditz, Die Entstehung des manich. Religionssystems, Leipz. 1831; P. de Lagarde, Titi Bostreni contr. Manich. ll. 4, syriace, Berol. 1859; Flügel, Mani und seine Lehre, Leipz. 1862; u. A. m.

die Dämonen dagegen befestigt er als Sterne am Firmamente. So ist zu unterscheiden zwischen dem leidenden Jesus — dem in der Materie gefangenen Lichte, — und dem Jesus, der in Sonne und Mond thront. Letzterer sucht wiederum den ersteren aus der Materie zu befreien, indem er die Kräfte des Lichtes in der Sonne zu blühenden Jungfrauen sich gestalten läßt, dadurch die Lust der finsteren Mächte reizt, und so in einen Zustand innerer Auflösung versetzt, wodurch das gebundene Licht frei wird. Das Fleisch oder die animalische Natur ist ein formloses Erzeugniß der am Firmamente befestigten weiblichen Dämonen. — Sonderbare Fictionen!

5. Auch der Mensch ist ein Erzeugniß des dämonischen Princips. Da der Fürst der Finsterniß besorgte, die gefangene Weltseele könne bald ganz frei werden, beredete er seine Genossen, ihm ihr Licht zu überlassen und erzeugte dann mit einer Genossin seines Reiches den Adam und nach ihm die Eva, um durch sie Adams Sinnlichkeit aufzuregen, ihn zur fleischlichen Fortpflanzung zu sollicitiren, durch diese das Licht immer mehr zu individualisiren, und seine Kraft, sich wieder zu erheben, durch zahllose Gefängnisse zu schwächen. Ehe und Zeugung stammen also gleichfalls vom bösen Princip.

6. Im Menschen sind zwei Seelen zu unterscheiden, die eine, wodurch der Leib belebt ist, und die Lichtseele, welche ein Theil der allgemeinen Weltseele ist. Die Leibseele stammt aus dem bösen Princip, und ist daher gleichfalls ihrer Natur nach böse; die Lichtseele dagegen, weil aus dem guten Princip entspringend, ist ihrer Natur nach gut. Beide stehen im Menschen in beständigem Kampfe miteinander; der kosmische Gegensatz wiederholt sich im Menschen. Die böse Seele offenbart sich in der Begierlichkeit, und diese ist daher gleichfalls an sich böse. Jede böse That ist ein Product dieser Begierlichkeit; die Lichtseele sündigt eigentlich nicht; aus ihr kann nur Gutes hervorgehen; was ihr bei der Sünde zur Last fällt, ist nicht activer Wille, sondern blos Schwäche, Nachgeben an die Begierlichkeit. Aber auch diese Schwäche kann ihr eigentlich nicht zugerechnet werden, weil der Mensch überall unter der Nothwendigkeit der kosmischen Mächte steht, und von einer freien Willensbestimmung bei ihm nicht die Rede sein kann.

7. Im alten Bunde herrschte der Fürst der Finsterniß; das ganze Alte Testament ist auf ihn zurückzuführen. Doch wollte der gute Gott die Lichtseele nicht für immer in der Gefangenschaft lassen. Er sendete daher Christum, seinen Sohn, nochmal in die Welt, zur Befreiung derselben. Dieser erschien in einer menschlichen Scheingestalt, klärte die Seelen über ihr wahres Wesen und über ihr Verhältniß zu Gott auf, und zeigte ihnen den Weg zur Befreiung. Und um ihnen den tieferen Sinn seiner Lehre zu enthüllen, sandte er auch noch den Geist des Lebens, der in Manes erschien.

8. Die Mitglieder der manichäischen Secte zerfielen in drei Klassen. Der untersten Klasse war blos das Signaculum oris auferlegt, d. h. sie durften kein Fleisch, keine Eier, Milch oder Fische essen, keinen Wein trinken und sollten sich besonders aller Lästerung enthalten. Der zweiten Klasse lag auch das Signaculum manuum auf, d. h. sie durften kein Eigenthum besitzen und nicht arbeiten, sondern mußten blos der Betrachtung leben. Auch Pflanzen und Thiere zu tödten, war ihnen untersagt. Der obersten Klasse endlich, der Klasse der Auserwählten war noch dazu das Signaculum sinus auferlegt, d. h. sie mußten sich auch der Ehe und jeder fleischlichen Vermischung enthalten. Ungeachtet dieser unnatürlich strengen Sittenlehre kamen bei den Manichäern aber doch grobe Ausschweifungen vor, weil nach ihrer Ansicht die Auserwählten ihres Heiles nicht verlurstig gehen können.

9. Die Seelen der Auserwählten kehren nämlich nach dem Tode des Leibes sogleich in's Lichtreich zurück. Die übrigen müssen je nach ihrer sittlichen Beschaffenheit

im gegenwärtigen Leben nach dem Tode durch verschiedene Körper wandern, bis sie völlig geläutert sind. Am Ende wird dann die Welt durch Feuer verzehrt, und jene Seelen, welche wegen der Tiefe ihrer Verderbniß läuterungsunfähig sind, werden in das ewige Feuer verstoßen. Eine Auferstehung des Fleisches gibt es nicht.

III. Der Monarchianismus.

§. 88.

1. Die Reaction gegen den gnostischen Polytheismus, und insbesondere gegen die Trennung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer führte zu einem anderen Extrem, in welchem die Einheit Gottes in der Weise betont wurde, daß darüber der trinitarische Unterschied verschwand, und die göttlichen Personen zu bloßen verschiedenen Beziehungen oder Modis der Einen göttlichen Substanz herabsanken. Das ist der Monarchianismus, auch Antitrinitarismus genannt.

2. Zu den Monarchianern gehören vorerst die sog. Patripassianer: Praxeas, Noetus und Beryllus. Proxeas nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts lebend, lehrte, der Vater selbst habe sich zum Sohne gemacht, der Vater sei also in Christo Mensch geworden, von Maria geboren, gestorben und auferstanden. Gelitten habe jedoch blos Christus als Mensch; dem Vater schreibt er ein Mitleiden (compati) zu. Etwas später (um 230) lehrte Noetus zu Smyrna ungefähr dasselbe. In Gott ist nur eine Person; diese ist ungezeugt von Ewigkeit und gezeugt von Maria in der Zeit; in der ersteren Beziehung heißt sie Vater, in der zweiten Sohn. Ebenso lehrte sein Zeitgenosse Berylus von Bostra, Christus habe vor seiner Geburt nicht persönlich existirt; er sei auch während seines irdischen Daseins nicht Gott gewesen, sondern es habe nur die Gottheit des Vaters in ihm gewohnt[1]).

3. Der Hauptvertreter des Monarchianismus aber ist Sabellius. Gebürtig aus Lybien und Presbyter zu Ptolemais in der Pentapolis in Afrika trat er mit seiner Lehre unter dem Bischof Dionysius von Alexandrien und Papst Sixtus II. in Rom (257—58) hervor. Seine Ansicht faßt sich unter folgender Formel zusammen: Ἡ μοναϛ πλατυνθεισα γεγονε τριας, und: Ὁ πατηρ ὁ αὐτος μεν ἐστι, πλαθυνεται δε εἰς υἱον και πνευμα (Athan. or. 4 c. Arian. 3). Das Eine göttliche Wesen also, das hie und da Vater genannt wird, ähnlich, wie wir Gott überhaupt Vater nennen, ist noch ununterschiedene Einheit, — μοναϛ, oder auch der schweigende Gott, in welchem der Logos noch latent ist —; diese Monas aber dehnt sich aus, und gestaltet sich dadurch zum Vater, Sohn und heiligen Geiste.

4. Es sind diese drei nur Eine Hypostase; aber nach verschiedenen Beziehungen hin erscheint diese Eine Hypostase als Vater, Sohn und heil. Geist. Vater ist Gott zu nennen, in so fern er das Gesetz gibt, Sohn, in so ferne er in Christo Mensch geworden ist, und heil. Geist, in so ferne er die Herzen der Gläubigen erfüllt. Es werden also durch diese drei Namen nur verschiedene Offenbarungsweisen oder Verhältnisse der Einen Monas bezeichnet. In diesem Sinne nennt sie Sabellius προσωπα, und vergleicht sie mit der Sonne, die, obgleich Eine, doch ein dreifaches in sich schließt: die Kraft zu erleuchten, die Kraft zu erwärmen, und die runde Figur.

---

1) Vgl. C. Ullmann, De Beryllo Bostreno ejusque doctrina commentatio, Hamb. 1835.

5. Ferner denkt sich Sabellius in diesen drei Selbstoffenbarungsweisen der Monas die eine göttliche Person jedesmal vollkommen gegenwärtig, weshalb er ausdrücklich lehrt, daß, wenn der Vater ist, der Sohn und der heilige Geist noch nicht ist, und ebenso, wenn der Sohn oder Geist ist, dann der Vater oder der Vater und Sohn nicht mehr ist. So erscheinen diese drei Offenbarungsweisen als immer höhere Selbstgestaltungen der Einen göttlichen Person in ihrem Verhältnisse zur Welt. Damit stimmt es zusammen, wenn Sabellius vom Logos sagt, daß, wie die Sonne den Lichtstrahl von sich ausgehen läßt, und ihn wieder in sich zurücknimmt, so auch der Logos in Christum eingegangen sei und in ihm sich hypostasirt habe, daß er dann aber als bloße Kraft wieder in Gott zurückgegangen sei. Das soll überhaupt als Ende der Weltentwickelung gelten, daß die „Selbstausdehnung" Gottes zum Vater, Sohn und heiligen Geist sich zuletzt aufhebt, und die an sich Eine und unausgedehnte göttliche Monas sich wieder herstellt.

6. Dazu kommt noch der ebionitische Monarchianismus, der einfach dabei stehen bleibt, daß Christus bloßer Mensch gewesen sei. Dieser repräsentirt somit gar keinen philosophischen Gedanken.

IV. Der Arianismus und Apollinarismus.

§. 89.

1. Im Arianismus sind die beiden Elemente, das gnostische und das monarchianische, mit einander verbunden. Das gnostische Element tritt hervor in der Annahme, daß Gott nicht in unmittelbare Berührung mit der an sich unreinen Materie treten könne, sondern nur durch Mittelwesen eine Einwirkung auf selbe auszuüben vermöge. Das monarchianische Element dagegen ist repräsentirt in der Lehre, daß der Logos nicht eine innergöttliche, sondern blos eine außergöttliche Person sei, womit gesagt ist, daß in Gott selbst ein trinitarischer Unterschied nicht angenommen werden dürfe. Die ganze Construction des Systems weist aber in allen Punkten deutlich auf den Philonismus als auf seine Quelle hin, wie denn auch die Gnostiker früher aus dieser Quelle geschöpft hatten[1]).

2. Arius, der Stifter des nach ihm benannten Arianismus, wahrscheinlich ein Lybier von Geburt, zeichnete sich besonders durch viele exegetische Kenntnisse und große Beredtsamkeit, sowie durch dialektische Bildung aus, war aber dabei zugleich eitel und ruhmsüchtig. Er war Presbyter in Alexandrien, und trat von 313 an, als ihm die Hoffnung auf den bischöflichen Stuhl von Alexandrien vereitelt war, mit seiner Lehre hervor. Er starb 336. Seine Lehre läßt sich auf die nachstehenden Sätze zurückführen.

3. Gott ist der Ungezeugte (ἀγέννητος), und eben weil er dieses ist, kann er nur Einer sein; denn zwei ungezeugte Wesen sind undenkbar. Diesen Satz, in Rücksicht auf die göttliche Wesenheit ganz richtig, wendet nun Arius auch auf die

---

1) Ueber den Arianismus handeln: L. Maimbourg, S. J., L'histoire de l'Arianisme depuis sa naissance, jusqu'à sa fin. Par. 1682, 3 tom.; Starck, Versuch einer Geschichte des Arianismus, Berlin 1784; J. Ad. Möhler, Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, Mainz 1827; u. A. m.

göttlichen Personen als solche an, und kommt dadurch zu dem Schlusse: der Sohn Gottes, der Logos, könne, weil er gezeugt sei, nicht Gott sein, sondern müsse als Geschöpf gedacht werden. Eben deßhalb könne er aber auch nicht gleich ewig mit Gott sein; er muß vielmehr einen Anfang gehabt haben, und es gab eine Zeit, wo er nicht war (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν). Es ist mithin ein doppelter Logos, eine doppelte Weisheit anzunehmen, eine innergöttliche, welche aber nicht persönlich ist, und eine außergöttliche, welche persönlich, aber ein Geschöpf ist, und nur insofern Weisheit oder Logos genannt werden kann, als sie an der ungeschaffenen göttlichen Weisheit, die Gott als unpersönliche Eigenschaft immanent ist, Theil nimmt. Das ist offenbar der Philonische Gedanke.

4. Der Logos hat als Geschöpf freien Willen, und konnte diesen zum Guten und zum Bösen gebrauchen. Weil aber Gott voraus sah, daß er ihn zum Guten gebrauchen werde, hat er ihm gleich bei seiner Schöpfung als Sohn hiefür jene Herrlichkeit verliehen, vermöge deren er Gott genannt werden kann und darf. Weil er aber doch nicht im wahren Sinne Gott ist, so ist er auch nicht allwissend; er erkennt nicht blos den Vater nicht vollkommen, sondern nicht einmal seine eigene Natur. Gott aber heißt Vater erst von dem Augenblicke an, wo er den Logos als seinen Sohn hervorgebracht hat.

5. Dieser Logos nun ist das Organ, durch welches Gott die Welt geschaffen hat. Er selbst konnte die Welt nicht unmittelbar schaffen, weil von ihm, als dem absolut Reinen, die unreine und unheilige Materie nicht hervorgehen kann. Er bedurfte also eines Organs zur Weltschöpfung: und das ist der Logos. Dieser wurde daher erst in dem Augenblicke hervorgebracht, als Gott sich entschloß, die Welt zu schaffen. Darum ist denn auch nicht die Welt um des Logos willen, sondern vielmehr umgekehrt der Logos um der Welt willen geschaffen.

6. Ebenso ist der Logos das Organ, wodurch Gott die Welt regiert; denn auch hiezu bedarf Gott eines solchen Organs, weil er selbst mit der unreinen Materie ebensowenig in unmittelbaren Contact treten kann, wie er sie selbst ursprünglich schaffen konnte. In dieser Hinsicht treten jedoch noch andere Mittelwesen zwischen Gott und die Welt ein, nämlich eine Reihe von übersinnlichen Kräften (Engel), welche aber sämmtlich dem Logos untergeordnet sind. Die Menschwerdung des Logos wird dahin erklärt, daß der Logos nur das Fleisch, d. i. den menschlichen Leib, nicht die menschliche Seele angenommen, und daß daher der Logos selbst gelitten habe.

7. Ein Pendant zum Arianismus war der Apollinarismus, gestiftet von Apollinaris dem Jüngeren, Bischof von Laodicäa in Syrien (um 375). Die Apollinaristen nahmen, wie die Manichäer, eine Dreitheilung des Menschen an, indem sie lehrten, der Mensch bestehe aus Leib, Seele (ψυχη σαρκικη) und Geist (νους). Das Verhältniß zwischen der Leibseele und dem Geiste erscheint dann bei ihnen gleichfalls in einer an den Manichäismus anstreifenden Fassung, insofern sie den Ursprung des Bösen in die ψυχη σαρκικη setzen. In Bezug auf den Ursprung der Seelen huldigten sie dem Generatianismus. Gegen den Creatianismus wendeten sie ein, daß in dieser Hypothese Gott von einer positiven Mitwirkung zur Hurerei, Ehebruch u. dgl. nicht frei gesprochen werden könnte, und daß ferner diese Hypothese der heiligen Schrift widerstreite, welche lehre, daß Gott am sechsten Tage zu schaffen aufgehört habe.

8. Von Christo lehrten sie, daß der Logos nicht die ganze menschliche Natur, sondern blos den Leib und die ψυχη σαρκικη (mit Ausschluß des νους also) angenommen habe. Die Stelle des νους habe in Christo der Logos selbst vertreten. Nur so lasse es sich erklären, daß und warum in Christo kein Kampf zwischen Geist und Fleisch stattgefunden habe. — Eine Partei unter den Apollinaristen ging jedoch noch weiter,

und lehrte, daß auch der Leib Christi kein irdischer, sondern vielmehr mit dem Logos consubstantiell gewesen sei. Sie theilten daher demselben eine übermaterielle Qualität zu, und behaupteten, daß der Logos diesen Leib mit sich vom Himmel gebracht, nicht aus Maria angenommen habe [1]).

Erste Periode der patristischen Philosophie.

Entstehung und allmählige Ausbildung derselben.

Vorbemerkungen.

§. 90.

1. Die ersten Produkte christlicher Literatur begegnen uns in den Schriften der apostolischen Väter, die mit den Aposteln noch persönlich umgegangen und Unterricht von ihnen empfangen hatten: Barnabas, Clemens von Rom, Hermas, Ignatius von Antiochien, Polycarp von Smyrna und Papius von Hierapolis. Die Schriften dieser „apostolischen Väter" schließen sich der Zeit und dem Inhalte nach unmittelbar an die apostolischen Briefe an, und leiten das apostolische Schriftwort weiter. Einer wissenschaftlichen Begründung der Glaubenslehre bedurfte es damals noch nicht; den glaubensfreudigen Christengemeinden genügte die einfache Darlegung der evangelischen Lehre, und diese wurde ihnen geboten in diesen Briefen der apostolischen Väter.

2. Im zweiten Jahrhundert dagegen tritt die christliche Literatur bereits aus dem Bereiche des christlichen Gemeinschaftslebens heraus, und offen vor die Welt, um die Sache der Christen und des Christenthums vor den römischen Kaisern und dem heidnischen Volke, vor den Gebildeten und Philosophen, vor den Juden und den Häretikern zu vertreten. Sie nimmt den apologetischen Charakter an. Es beginnt der Vertheidigungskampf gegen den heidnischen, jüdischen und häretischen Geist. Da tritt denn nun auch bereits das philosophische Moment hervor; die Geschichte der patristischen Philosophie nimmt mit den Apologeten ihren Anfang.

3. Im dritten Jahrhunderte setzte sich diese apologetische Thätigkeit fort; aber es fallen in diese Zeit auch schon die ersten Anfänge selbstständiger christlicher Speculation. Man begnügte sich nicht mehr allein damit, die Schätze christlicher Wahrheit gegen Angriffe zu vertheidigen; man strebte vielmehr schon eine speculative Vertiefung in den Inhalt derselben an. Man war dazu um so mehr aufgefordert, als das fortschreitende Wachsthum der christlichen Kirche, sowie das Bedürfniß der Heranbildung von Priestern und Verkündern des Evangeliums den Fortschritt über die bloße Apologetik hinaus zu

---

1) Vgl. Tillemont, Memoires, pour servir à l'histoire ecclesiastique, Par. 1693—1712, 16 voll., tom. 7., p. 602—637. Notes sur les Apollinaristes, p. 689 sqq.: Jac. Basnage, dissert., de hist. haeres. Apollinaris, Ultraj. 1687; u. s. w.

einer speculativen Durchdringung und Begründung der Wahrheit als eine gebieterische Nothwendigkeit erscheinen ließ.

4. Vermittelt wurde der gedachte Fortschritt namentlich durch die christlichen Katechetenschulen, welche in dieser Zeit entstanden. Wir kennen solche Schulen schon zur Zeit des Irenäus in Lyon und Rom. Hochberühmt und von größtem Einfluß auf die christliche Bildung und Literatur aber wurden die Schulen in Alexandrien, Cäsarea und Antiochien.

a) Die Katechetenschule in Alexandrien, die bis in die Zeit des Evangelisten Marcus zurückreichen soll, bildete sich in dieser Zeit zu einer förmlichen Akademie für Philosophie und Theologie aus. Der erste bekannte Vorsteher der Schule (von c. 179 an) war Pantänus, ein ehemaliger Stoiker, der großen Ruhm genoß. Sein Nachfolger in der gedachten Vorstandschaft war sein Schüler Clemens von Alexandrien, und diesem folgte Origenes. Unter beiden stand die Lehranstalt auf ihrem Höhepunkt. Auf sie folgten Herakles, Dionysius der Große, Pierius, Theognostus und Petrus Martyr. Bis ins vierte und fünfte Jahrhundert hinein verbreiteten über die Schule ihren Ruhmesglanz Didymus der Blinde und Rhodon, bis sie in den nestorianischen und eutychianischen Wirren unterging.

b) An der Alexandrinischen Katechetenschule wurden Philosophie und Theologie gelehrt, jene als Vorschule der letzteren. Die Dogmen suchte man so weit als möglich speculativ zu erfassen, um das Christenthum als die höchste und vollkommenste Wissenschaft, als die wahre Gnosis im Gegensatze zu der falschen zu erweisen, und die gebildeten Heiden stufenweise in sie einzuführen. Namentlich waren es neuplatonische Ideen, welche von den alexandrinischen Gelehrten aufgenommen und für ihre speculativen Untersuchungen verwerthet wurden. Es lag das um so näher, als die neuplatonische Philosophie, damals in ihrer Blüthe stehend, in Alexandrien, dem Hauptschauplatze ihrer Entwickelung in unmittelbare Berührung mit den Coryphäen der dortigen christlichen Schule trat. Freilich konnte es da nicht fehlen, daß mitunter auch irrthümliche Lehrmeinungen in die christliche Philosophie herüberkamen, die dann hinwiederum Veranlassung zu Streitigkeiten gaben.

c) Eine Rivalin der alexandrinischen war die durch Origenes begründete Katechetenschule in Cäsarea in Paläſtina. Durch die Bemühungen des gelehrten Presbyters Pamphilus wurde hier mit der Lehranstalt eine berühmte Bibliothek verbunden. Gegen Ende des dritten Jahrhunderts entstand dann endlich die Katechetenschule in Antiochia, welche für Hermeneutik und Exegese große Bedeutung gewann, und im Gegensatze zur allegorischen Schriftauslegung der Alexandriner die buchstäbliche Exegese pflegte. Die nestorianischen Wirren führten deren Verfall und Auflösung herbei. Auch in Edessa blühte, vielleicht schon im zweiten Jahrhunderte, eine Katechetenschule.

5. Noch vor Beginn des dritten Jahrhunderts traten auch die ersten lateinischen Kirchenschriftsteller auf. Sie stehen mit ihren Erzeugnissen den angesehensten unter den Griechen ebenbürtig zur Seite. Auch ihre Tendenz ist zunächst apologetisch, gestaltet sich aber fortschreitend immer mehr zur speculativen Tendenz aus. Die lateinischen Kirchenschriftsteller erweisen sich der griechischen, zunächst der neuplatonischen Philosophie nicht so günstig, wie die griechischen. Nichtsdestoweniger tritt bei ihnen der philosophische Gedanke schon eben so scharf und prägnant hervor, wie bei jenen.

6. In Gemäßheit obiger Ausführungen haben wir im Folgenden zu

handeln vorerst von den Apologeten des zweiten Jahrhunderts, dann von den Coryphäen der alexandrinischen Schule im dritten Jahrhundert, und endlich von den lateinischen Kirchenschriftstellern dieser Zeit.

I. Die Apologeten.

1. Justin der Märtyrer.

§. 91.

1. Flavius Justinus (100—166 n. Chr.) aus Flavia Neapolis (Sichem) in Palästina gebürtig, sehnte sich schon als Jüngling nach der Lösung der großen Fragen über Gott, Unsterblichkeit u. s. w., und hoffte in den Schulen der Philosophen die ersehnten Aufschlüsse darüber zu erhalten, wie er selbst (Dial. c. Tryph. c. 2—8) erzählt. Zuerst versuchte er es bei einem Stoiker, dann bei einem Peripatetiker, einem Pythagoräer, und endlich bei einem Platoniker, bei welchem er wirklich das Gewünschte erreicht zu haben glaubte. Allein in Mitte seiner Träumereien begegnete er eines Tages auf einem einsamen Spaziergange am Meeresufer einem Greise, der sich mit ihm in ein Gespräch einließ, und nachdem er durch siegende Beweise die eitlen Hoffnungen Justins zerstreut hatte, ihn an die christliche Lehre verwies. Justin folgte seinem Rathe, und fand endlich hier Alles, was er vorher vergebens gesucht — die einzig wahre Philosophie. Er bekehrte sich zum Christenthum, und vertheidigte es von nun an gegen Juden, Heiden und Häretiker. Er starb zu Rom den Märtyrertod. Seine auf uns gekommenen Hauptwerke sind der Dialog mit dem Juden Tryphon und die größere und kleinere Apologie[1]. Die Aechtheit der Cohortatio ad Graecos wird in neuerer Zeit bezweifelt[2].

2. Justin will die antike Philosophie von der Oekonomie der göttlichen Heilsordnung nicht ausgeschlossen wissen. Im Christenthume hat sich der göttliche Logos im Fleische geoffenbart, und darum besitzen wir im Christenthume die ganze und volle Wahrheit. Aber auch in der vorchristlichen Zeit ist der Logos nicht ohne Offenbarung geblieben. Er hat sich geoffenbart einerseits durch Moses und die Propheten, und andererseits offenbarte er sich als allverbreiteter λογος σπερματικος sowohl in der Schöpfung, als auch in der Vernunft des Menschen, die ja nur dadurch Vernunft ist, daß sie an dem göttlichen Logos Theil nimmt. Durch diesen Logos waren die Philosophen und Dichter des Alterthums in Stand

---

1) Die erste größere ist an den Kaiser Antonin den Frommen, dessen beide Söhne, Lucius und Verus, an den Senat und das römische Volk, i. J. 139; die zweite kleinere an die Kaiser M. Aurelius und Verus und an den römischen Senat im J. 162 gerichtet.

2) Ueber Justin schrieb: Semisch, Justin der Märtyrer, Bde. 2, Breslau 1840—42. Vgl. Wilh. Möller, Die Kosmologie in der griechischen Kirche bis Origenes, Halle 1860, S. 112—188; H. Vaubert de Puiseau handelt über seine Christologie, Leyden 1864.

gesetzt, die Wahrheit zu erkennen. Was sie also an Wahrheit erkannten und in ihren Schriften aussprachen, das verdankten sie dem Logos. Allerdings vermochten sie die Wahrheit nur nach dem Maße des Antheils, den sie am Logos hatten, zu erkennen; und deßhalb erkannten sie die Wahrheit immer nur theilweise und in Bruchstücken, was zur Folge hatte, daß sie vielfach in Widerspruch unter sich geriethen. Die ganze und volle Wahrheit offenbarte erst der fleischgewordene Logos.

3. Aber eben deshalb, weil der Wahrheitsgehalt der antiken Philosophie auf denselben Logos zurückzuführen ist, welcher in der Fülle der Zeiten im Fleische erschien, darum ist Alles, was die Philosophen und Dichter des Heidenthums Wahres gelehrt haben, dem Wesen nach christlich, und gehört als solches den Christen an. Ebenso sind Diejenigen, welche vor der Menschwerdung des Logos nach der Vernunft, d. i. nach dem Gesetze des Logos, das sich in der Vernunft ausspricht, gelebt haben, Christen gewesen, obgleich sie für Atheisten mögen gehalten worden sein, wie unter den Hellenen Sokrates, Heraklit und ähnliche, und unter den Nichtgriechen Abraham, Ananias, Azarias, Misael, Elias u. dgl. Doch waren das immer nur Einzelne; die Allgemeinheit der wahren Gotteserkenntniß und des göttlichen Gesetzes war erst das Werk des incarnirten Logos.

4. Neben diesem inneren Zusammenhange der griechischen Philosophie mit dem Christenthume nimmt jedoch Justin auch einen äußeren Zusammenhang der ersteren mit der göttlichen Offenbarung an. Er hält nämlich dafür, daß die griechischen Philosophen im Allgemeinen mit der mosaischen Lehre und mit den mosaischen Schriften bekannt gewesen seien und aus denselben geschöpft hätten. „Die Lehre von der sittlichen Wahlfreiheit," sagt Justin, „hat Plato von Moses entnommen, wie denn jener überhaupt das ganze alte Testament gekannt hat; ferner stammt Alles, was Philosophen und Dichter über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Betrachtung der himmlischen Dinge und Aehnliches gesagt haben, ursprünglich von den jüdischen Propheten her; von hier aus sind überallhin Samenkörner der Wahrheit (σπερματα της ἀληθειας) gedrungen, wenn auch durch ungenaue Auffassung derselben Widerstreit unter den Ansichten entstanden ist (Apol. 1, 44)."

5. Gott ist der Ewige, der Ungewordene, der Unnennbare. Der Begriff Gottes ist dem Menschen gleichsam von Natur aus eingepflanzt, ebenso wie das sittliche Gesetz. Aber neben (παρα) und unter (ὑπο) Gott dem Schöpfer ist noch ein anderer Gott (ἕτερος θεος) anzunehmen, durch welchen Gott der Schöpfer sich uns offenbart, und der in Christo Mensch geworden ist. Das ist der Sohn Gottes. Zum Beweise hiefür beruft sich Justin dem Juden Tryphon gegenüber, welcher gegen die christliche Lehre vom Sohne Gottes die Einheit Gottes urgirte, auf das alte Testament selbst. Namentlich zieht er als Belegstellen für die Existenz jenes „anderen Gottes" die Theophanien des alten Testamentes herbei. Diese könnten ja doch nicht auf Gott den Schöpfer bezogen werden, da es widersprechend sei, daß der Schöpfer des Himmels und der Erde selbst die überhimmlische Region verlasse und in einer unscheinbaren Gestalt auf einem kleinen Punkte der Erde sich zeige. Ebenso beruft sich Justin auf jene Stellen der heiligen Schrift, in welchen der „Herr" dem „Herrn", „Gott" dem „Gott" gegenüber gestellt wird, u. s. w.

6. Aber nun entsteht die Frage, in welchem Verhältnisse denn dieser „andere Gott" zu Gott dem Schöpfer stehe. Diese Frage beantwortet Justin folgendermaßen: Gott hat als Anfang (Princip) vor allen geschaffenen Dingen eine vernünftige Kraft (δυναμιν τινα λογικην) aus sich erzeugt, welche in der heiligen Schrift bald Herrlichkeit des Vaters, bald Sohn, bald Weisheit, bald Engel, Gott, Herr und Wort (λογος) genannt wird. Dieser Logos ist, weil der Erstgeborene des Vaters, Gott, wie dieser; er ist jener „andere Gott," welcher außer Gott dem Schöpfer angenommen werden muß. Dieser Logos war also vor allen geschöpflichen Dingen bei und mit dem Vater als dessen Sohn, und zwar ewig, ohne Anfang. Als Gott aber durch denselben Alles schaffen und ordnen wollte, gebar oder erzeugte er ihn gewissermaßen aus sich heraus, damit er als Diener und Organ des Vaters in der Schöpfung der Welt auftrete und fungire. Somit unterscheidet Justin eine doppelte Geburt des Logos, eine immanente und emanente; erstere ist innergöttlich, — die eigentliche ewige Erzeugung des Sohnes Gottes aus dem Vater; die zweite dagegen ist auf die Offenbarung des Gottessohnes als des Logos in der Schöpfung der Welt zu beziehen.

7. Die Erzeugung des Logos aus dem Vater kann aber, sei es, daß man darunter die immanente oder die emanente Zeugung versteht, nicht so aufgefaßt werden, als hätte der Logos in jener Erzeugung zu einer dem Wesen nach getrennten Existenz vom Vater sich abgelöst. Die Zeugung muß vielmehr aufgefaßt werden nach der Analogie der Erzeugung des menschlichen Wortes oder des Lichtes aus der Sonne. Wie hier das Erzeugte von dem Erzeugenden sich nicht lostrennt, sondern mit dem Erzeugenden innerlich Eins bleibt, so hat sich auch der Logos vom Vater in seiner Erzeugung nicht abgetrennt, sondern bleibt mit ihm (dem Wesen nach) Eins. Die Erzeugung des Logos ist mithin keineswegs auf gleiche Linie zu stellen mit der Hervorbringung der geschöpflichen Dinge; sie ist von dieser wesentlich verschieden. Wenn daher Justin sagt, der Logos stehe „unter" (ὑπο) dem Vater, so ist damit nicht eine wesentliche, sondern nur eine hypostatische Subordination ausgesprochen. Das Analoge gilt vom heiligen Geiste, der von Justin als das dritte Glied der göttlichen Trias bezeichnet wird.

8. Durch den Logos hat also Gott die Welt geschaffen. Den Menschen hat er mit freiem Willen ausgestattet, vermöge dessen er fähig ist, für das Gute oder für das Böse sich zu entscheiden. Derselbe Logos, durch welchen die Welt geschaffen worden, ist dann Mensch geworden zum Heile der Welt. Er hat das alte Gesetz aufgehoben und ein neues Gesetz gegeben. Er ist demnach der neue Gesetzgeber (ὁ καινος νομοθετης). Die Seele des Menschen geht im Tode nicht unter, sondern tritt vielmehr in ein anderes Leben ein, wo ihr entweder ewige Belohnung oder ewige Bestrafung zu Theil wird. Die Todten werden wieder zum Leben erweckt werden. Die erste Auferweckung erstreckt sich blos auf die Gerechten, und geschieht bei der zweiten Parusie Christi. Dann folgt das tausendjährige Reich Christi auf Erden mit seinen Erwählten (Chiliasmus). Erst nach Ablauf desselben tritt die allgemeine Auferstehung und das Gericht ein, wornach Jeder je nach dem Werthe seiner Handlungen entweder zum ewigen Lohne oder zur ewigen Strafe eingeht.

2. Tatian, Athenagoras und Theophilus.

§. 92.

1. An Justinus schließt sich sein Schüler Tatian an. Von Geburt ein Assyrer hatte er sich in allen Zweigen der griechischen Literatur unterrichtet, und hatte alle Schattirungen der altheidnischen Weisheit erforscht und geprüft. Befriedigt aber war er nicht. Die Zügellosigkeit der damaligen heidnischen

Welt flößte ihm Abscheu ein. Aber auch die Sitten der Philosophen erschienen ihm entartet, er bringt dagegen die härtesten Anklagen vor. Endlich findet er im Christenthume das Ideal, das er suchte. Von Justin unterrichtet, bekehrt er sich zum Christenthume (um 162). Sein übertriebener Rigorismus führte ihn aber später zu Irrthümern, und er wurde Haupt einer gnostischen Secte, der Enkratiten, welche die Ehe und den Genuß des Weines und Fleisches als Sünde verwarfen. Wir besitzen von ihm eine Schrift, betitelt »Oratio contra (ad) Graecos[1]).«

2. In der Lehre vom göttlichen Logos schließt sich Tatian an Justin an. Vor der Schöpfung der Welt war Gott allein; mit ihm und in ihm subsistirte (ὑπεστησε) aber zugleich vermöge seiner vernünftigen Kraft der Logos. Dieser Logos trat dann aus dem Vater hervor, nicht durch Abtrennung, sondern durch Mittheilung, und wurde, indem er aus dem Vater hervortrat, der Schöpfer der Welt. So ist auch hier zwischen der immanenten und emanenten Geburt des Logos unterschieden. Zur näheren Erläuterung wird von Tatian die Analogie des inneren und äußeren Wortes herbeigezogen, zugleich aber gesagt, daß der Logos, indem er wie Licht aus dem Lichte aus Gott hervorging, das πρωτοτοκον ἐργον θεου wurde, freilich nicht im Sinne eines eigentlichen Geschöpfes, da er sich ja von Gott nicht abtrennte. Gott aber ist als die Ursache zugleich die ὑποστασις des Alls, dasjenige, wodurch der Bestand der ganzen Welt bedingt ist.

3. Das ganze Universum ist von einem allgemeinen Lebensgeiste durchdrungen, der in allen Wesen auf eine jedem derselben eigenthümliche Weise sich offenbart. Im Menschen ist zu unterscheiden zwischen Seele und Geist (ψυχη και πνευμα); letzterer ist das Bild und Gleichniß Gottes. Wer den Geist besitzt, ist der wahre Pneumatiker; der bloße Psychiker unterscheidet sich vom Thiere blos durch das Sprachvermögen. Die Seele ist sterblich; nur der Geist kann sie unsterblich machen. Durch die Sünde hat der Mensch das πνευμα verloren, und nur wenige Funken des göttlichen Lichtes sind ihm geblieben. Er ist der Materie verfallen. Wer daher zum geistigen Leben sich wieder erheben will, muß die Materie verschmähen und ihrer Herrschaft sich entziehen; so besiegt er dann auch den Dämon, welcher der Materie sich bedient, um die Seele zu verführen.

4. Athenagoras aus Athen, mit der griechischen, besonders platonischen Philosophie wohl bekannt, war dem Heidenthume zugethan; es wird aber erzählt, daß er, mit der Absicht, gegen das Christenthum zu schreiben, die heilige Schrift gelesen habe, und dadurch zum Christenthume bekehrt worden sei. Seine Wirksamkeit wird in die Zeit von 177 bis 180 gesetzt. Wir besitzen von ihm zwei Schriften, eine Apologie an den Kaiser Marc Aurel unter dem Titel: »Legatio pro christianis,« und eine Schrift »De resurrectione mortuorum«. In der erstgenannten Schrift vertheidigt er die Christen gegen die dreifache Beschuldigung des Atheismus, der unzüchtigen Verbindungen und der Thyesteischen Mahlzeiten. In der zweiten Schrift sucht er die Auferstehung der Todten durch Vernunftgründe zu erweisen[2]).

---

1) Ueber Tatian handelt insbesondere: Daniel, Tatian der Apologet, Halle 1837.

2) Ueber Athenagoras schrieb: Clarisse, De Athenag. vita, scriptis et doctrina, Lgd. Bat. 1819, und Schubring, Die Philosophie des Athenagoras, Berlin 1882.

5. Für den Monotheismus sucht Athenagoras einen Vernunftbeweis zu führen, der von eigenthümlicher Art ist. Gäbe es, sagt er (Leg. c. 8), mehrere Götter, dann müßten sie entweder an Einem Orte sein, oder an verschiedenen. An einem Orte könnten sie nicht sein, denn da sie, als ungewordene Wesen nicht unter ein höheres Vorbild fallend, einander nicht gleichgebildet, sondern verschieden wären, so müßten sie auch an verschiedenen Orten sein. Aber auch an verschiedenen Orten könnten sie nicht sein; denn da der Raum jenseits der Welt der Sitz des Einen Gottes als überweltlichen Wesens ist, so wäre für andere Götter kein Raum mehr übrig, in welchem sie existiren könnten. Sagt man, sie könnten draußen in einer anderen oder um eine andere Welt sein, so ist darauf zu erwiedern, daß sie uns dann Nichts angingen, und daß sie außerdem wegen der Begrenztheit ihrer Daseinssphäre gar keine wahren Götter mehr wären. Darum haben denn auch schon hellenische Dichter und Philosophen die Einheit Gottes gelehrt, wiewohl eine klare und sichere Erkenntniß hierüber uns erst durch Gottes Offenbarung in den Propheten zu Theil geworden ist.

6. Wir halten also, fährt Athenagoras fort, an der Einheit Gottes fest; wir anerkennen aber auch den Sohn Gottes. Der Sohn Gottes ist nach uns der Logos des Vaters in der Idee und Wirksamkeit (ἐν ἰδέᾳ και ἐνεργειᾳ), sofern nach ihm als Vorbild, und durch ihn als Organ Alles geschaffen worden. Der Vater und der Sohn sind aber Eins. Der Sohn ist allerdings der erste Abkömmling (πρωτον γεννημα) des Vaters; aber nicht in dem Sinne, als ob er geworden wäre; denn von Ewigkeit her hatte Gott in sich den Logos, da er ja ewig λογικος war; sondern nur in dem Sinne, daß er aus Gott hervorgegangen ist, um allen materiellen Dingen Idee und Energie zu sein. (Leg. c. 10.) Dazu kommt dann noch der heilige Geist, welcher gleichfalls ein Ausfluß Gottes ist, gleich dem Strahle der Sonne. Wer sollte sich also nicht wundern, wenn er diejenigen als Atheisten bezeichnen hört, welche Gott den Vater und Gott den Sohn und den heiligen Geist bekennen, und deren Macht in der Einheit und Unterscheidung in der Reihenfolge bezeugen!

7. Die Beweise, welche Athenagoras für die Auferstehung der Leiber führt, sind folgende:

a) Der Mensch ist ein einheitliches Wesen, das aus Leib und Seele besteht. Als solches ist er, wie jedes andere Wesen, von Gott zu einem bestimmten Ziele hingeordnet, und dieses Ziel fällt bei ihm in's Jenseits. Folglich muß er dieses Ziel auch als Mensch erreichen, und dieses ist nur dadurch möglich, daß auch der Leib sich einst wieder mit der Seele vereinigt. Dazu kommt b), daß das ewige Leben in Gott, die ewige Schauung der göttlichen Wahrheit, das höchste Gut des Menschen ist. An diesem höchsten Gute muß daher, eben weil es das höchste Gut des Menschen ist, auch der Leib theilnehmen, was wieder nur unter der Voraussetzung der Auferstehung stattfinden kann. Endlich c) wirkt nicht die Seele allein, sondern der Mensch als solcher das Gute und Böse hienieden; er muß also auch als Mensch der Belohnung und Bestrafung im Jenseits theilhaftig werden, woraus wiederum die Nothwendigkeit der Auferstehung erfolgt. Wollte man die Auferstehung als unmöglich hinstellen, so müßte man Gott entweder die Fähigkeit oder den Willen absprechen, die Menschen vom Tode zu erwecken. Das kann man aber nicht. Wie Gott die Macht hat, den Menschen zu schaffen, so kann er ihn auch vom Tode wieder erwecken; und auch der Wille dazu kann ihm nicht fehlen, weil die Auferweckung der Todten weder ungerecht, noch Gottes unwürdig ist.

8. **Theophilus von Antiochien** wurde, wie er selbst mittheilt, durch die Lectüre der heiligen Schriften zum Christenthume bekehrt. In seiner bald nach 180 verfaßten Schrift ad Autolycum ermahnt er diesen, gleichfalls zu glauben, damit er nicht der ewigen Höllenstrafe schuldig werde. Auf die Aufforderung des Autolycus: „Zeige mir deinen Gott," antwortete Theophilus: (1, 1): „Zeige mir deinen Menschen," d. h. zeige mir, ob du frei von Sünden bist; denn nur der Reine kann Gott schauen. Auf die Aufforderung: „Beschreibe mir Gott!" antwortete er (1, 3): „Gottes Wesen ist unaussprechlich; seine Ehre, Größe, Erhabenheit, Kraft, Weisheit, Güte und Gnade übersteigen alle menschlichen Begriffe." Er ist der Absolute, der Ungewordene, Unveränderliche und Unsterbliche. „Er wird aus seinen Werken erkannt, gleichwie aus dem geordneten Laufe eines Schiffes die Anwesenheit eines Steuermannes erschlossen werden kann. Er hat Alles aus dem Nichtseienden zum Sein (ἐξ οὐκ ὀντων εἰς το εἶναι) hervorgebracht, damit aus dem Geschaffenen seine Größe erkannt würde."

9. Der **Logos** ist es, durch welchen Gott das All erschaffen hat. Bevor nämlich irgend etwas Anderes war, hatte Gott ewig den Logos als Beirath bei sich, da dieser Gottes Verstand und Weisheit ist. Der Logos lebte daher ewig als λογος ἐνδιαθετος im Innern, gleichsam im Herzen Gottes (ἐν καρδιᾳ θεου). Als aber Gott das hervorbringen wollte, was er zu schaffen beschlossen hatte, zeugte er diesen Logos als λογος προφορικος aus sich hervor, als den Erstgeborenen aller Creaturen, jedoch nicht so, daß er etwa dadurch selbst des Logos verlustig ging, sondern er zeugte ihn, indem er fortwährend mit ihm zusammen blieb. Durch diesen λογος προφορικος schuf er dann die Welt. Die drei Tage, welche der Schöpfung des Lichtes vorangingen, sind ein Bild der Trias: Gottes, seines Wortes und seiner Weisheit (heiliger Geist).

10. Der Mensch ist von Anfang an weder sterblich noch unsterblich geschaffen worden, sondern fähig für beides, so daß er, wenn er durch Beobachtung des göttlichen Gebotes der Unsterblichkeit sich zuwendete, die Unsterblichkeit von Gott als Lohn empfing und Gott wurde; wenn er dagegen durch Ungehorsam gegen Gott sich zu den Werken des Todes wendete, selbst die Ursache seines Todes wurde. Gleichwie aber der Mensch durch seinen Ungehorsam sich den Tod zugezogen hat, so kann durch den Gehorsam gegen Gott ein Jeder, der will, das ewige Leben erwerben. Das wissen die Christen, und daher auch das bewunderungswürdige sittliche Verhalten derselben. „Bei ihnen findet sich weise Selbstbeherrschung, wird die Enthaltsamkeit geübt, die Monogamie beobachtet, die Keuschheit bewahrt, die Ungerechtigkeit ausgemerzt, die Sünde mit der Wurzel ausgetilgt, die Gerechtigkeit geübt, Gott bekannt; bei ihnen waltet die Wahrheit, schützt die Gnade, schirmt der Friede, ist das heilige Wort der Wegweiser, lehrt die Weisheit, waltet das Leben, herrscht Gott." (Ad Antol. l. 3. c. 15.) [1]).

---

1) Vergleiche meine Abhandlung: Die Lehre der vornicänischen Kirchenväter von der göttlichen Trinität, Programm zum Eichstätter Lycealcataloge, 1861. Ueber die Apologeten vgl. auch H. G. Tzschirner, Geschichte der Apologetik, S. 226 ff. und Chr. W. Flügge's Versuch einer Geschichte der theol. Wissenschaft, Th. 1, S. 105 ff.

3. Irenäus und Hippolit.

§. 93.

1. Wir kommen nun zu denjenigen Apologeten, welche in erster Linie es darauf absahen, das Christenthum gegen die Häretiker und ihre subversiven Lehren zu vertheidigen. Einer der ausgezeichnetsten dieser Apologeten ist Irenäus. In Kleinasien (wahrscheinlich in Smyrna) um 140 n. Chr. geboren genoß er in seiner Jugend den Unterricht des h. Polykarp, eignete sich aber auch eine allseitige wissenschaftliche Bildung, insbesondere eine gründliche Kenntniß der Philosophie an. Er kam später nach Lyon in Gallien und wurde dort Presbyter und Bischof. In der Christenverfolgung des Septimius Severus erlitt er (202) den Martertod. Seine Hauptschrift: „Enthüllung und Widerlegung der falschen Gnosis" (ἐλεγχος και ἀνατροπη της ψευδονυμου γνωσεως) ist in einer alten lateinischen Uebersetzung (Adv. haereses ll. 5) auf uns gekommen; doch haben sich auch manche Fragmente, insbesonders der größte Theil des ersten Buches, im Urtext erhalten[1]).

2. Wenn die Gnostiker sich für ihre Ansichten auf eine Geheimlehre Jesu beriefen, so widerspricht ihnen Irenäus in dieser Annahme mit aller Entschiedenheit. Die wahre Lehre, die wahre Gnosis ist die kirchliche Lehre, wie sie von den Aposteln her in der Kirche überliefert worden ist. Wer von ihr abweicht, weicht von der Wahrheit ab. Man muß nicht wähnen, daß der menschliche Geist Alles begreifen könne. Wer Alles begreifen, und Nichts Gott anheim stellen will, verfällt in den Irrthum. Gott ist unbegreiflich und nicht auszudenken. Alle unsere Begriffe von ihm sind inadäquat. „Besser ist es, Nichts zu wissen, an Gott zu glauben und in seiner Liebe zu verharren als durch spitzfindige Untersuchungen in Gottlosigkeit zu verfallen."

3. Wenn ferner die Gnostiker den Demiurg von Gott unterschieden, und ihn als ein untergeordnetes Wesen betrachteten, so tritt ihnen auch hierin Irenäus entgegen. Gott selbst ist der Weltschöpfer. Er allein hat Alles durch sich, d. i. durch sein Wort und durch seine Weisheit geschaffen. Er bedarf zur Schöpfung nicht etwa der Engel als Gehilfen oder anderer von ihm verschiedener Kräfte, gleich als hätte er nicht selbst seine eigenen Hände, um das auszuführen, was er sich vorgesetzt. Es genügt ihm hiezu der Logos allein nebst dem Geiste. Immer sind nämlich bei ihm das Wort und die Weisheit, der Sohn und der Geist, und durch diese und in diesen hat er Alles geschaffen.

4. Gegen die Annahme der Gnostiker, daß Christus, der Logos, ein blos

---

1) Ueber Irenäus schrieben: Böhringer in seiner Schrift: die Kirche Christi u. s. w. I, 1, 2. Aufl. Zürich 1861; dann außer Duncker und Möller (ersterer über des Irenäus Christologie, letzterer über dessen Cosmologie), namentlich H. Ziegler, Irenäus, der Bischof von Lyon, Berl. 1871, und Koerber, Irenaeus, de gratia sanctificante, Würzburg 1865, u. A. — Die Schrift des Irenäus wurde zuerst herausgegeben von Erasmus und Frobenius, Basel 1526; dann von Gallasius, Grynäus, Feuardentius, Grabe, Massuet (Paris 1712 und Venet. 1734) und von Stieren (Leipzig 1853).

untergeordneter Aeon sei, vertheidigt Irenäus die Gleichewigkeit und Gleichwesentlichkeit des Logos (und des Geistes) mit dem Vater. Der Sohn Gottes, sagt er, hat keinen Anfang genommen, wie der Mensch, sondern er war vielmehr ewig coexistent mit dem Vater. Die Häretiker tragen die Analogie des ausgesprochenen menschlichen Wortes (λογος προφορικος) auf Gottes ewiges Wort über, und schreiben ihm einen Anfang und ein Werden zu, wie das menschliche Wort einen Anfang und ein Werden hat, wenn es ausgesprochen wird. Aber worin wird sich dann noch das Wort Gottes, welches selbst Gott ist, von dem Worte des Menschen unterscheiden, wenn ihm ein und dieselbe Ordnung des Werdens eignet? Nein, immer coexistirte der Sohn dem Vater, und zwar nicht als ein im Werden begriffenes, sondern als vollendetes Wort. Und das Gleiche gilt vom Geiste.

5. Und wie die Gleichewigkeit, so ist auch die Gleichwesentlichkeit des Logos mit dem Vater anzuerkennen. Das göttliche Wesen ist absolut einfach; eine Emanation einer Aeonenwelt aus ihm ist absurd, da jede Möglichkeit einer Diremtion des göttlichen Seins in eine solche Aeonenwelt absolut ausgeschlossen ist. Die „Emission" des Logos aus dem Vater ist somit nicht als eine Scheidung desselben von der Substanz des Vaters zu fassen, weil das göttliche Sein eine solche Scheidung nicht zuläßt, d. h. der Sohn bleibt in seinem Hervorgange aus dem Vater mit diesem dem Wesen nach Eins. In dieser Wesenseinheit mit dem Vater ist der Sohn sozusagen das Organ der göttlichen Offenbarung, der Vollführer der göttlichen Rathschlüsse, der Verwalter der göttlichen Gnade, der Abgesandte des Vaters. Nur in so fern, als der Vater die Quelle seines Seins und seiner Thätigkeit ist, ist er dem Vater subordinirt, nicht dem Sein oder Wesen nach selbst.

6. Gegen die Annahme der Valentinianer, daß der Demiurg die Welt geschaffen habe nach einem über ihm stehenden Vorbilde lehrt Irenäus, Gott der Schöpfer habe die Welt geschaffen nach einem Urbilde, das er nicht außer sich vorfand, sondern aus sich selbst schöpfte, und in seinem eigenen Geiste trug. Es ist der Logos, in welchem Gott nicht blos sein eigenes Wesen aussprach, sondern auch den Gedanken alles Außergöttlichen, so daß also der Logos auch das Urbild aller Dinge ist. Wie wäre es auch möglich, daß Gott in seiner Schöpfung an ein höheres über ihm stehendes Urbild gewiesen wäre, da er doch selbst das höchste Princip und die erste Ursache aller Dinge ist!

7. Wenn ferner die Marcioniten lehrten, daß der wahre Gott bis zur Erscheinung Christi unbekannt war, so lehrt dagegen Irenäus, daß der wahre Gott nicht unbekannt sein konnte, da er sich in der Schöpfung geoffenbart habe, und die Menschen aus den Werken Gottes den Schöpfer erkennen konnten. Wenn sie ihn nicht wirklich erkannten, so war es nur ihre eigene Schuld. Gott ist zwar unsichtbar und unbegreiflich in seinem Wesen, aber nicht absolut verborgen, so daß ihn die Menschen gar nicht zu erkennen vermöchten, außer durch den menschgewordenen Logos. Die Besseren unter den Heiden haben ihn denn auch wirklich aus seinen Werken erkannt.

8. Ebenso entschieden erklärt sich Irenäus gegen die marcionitische Lehre,

daß der alte und der neue Bund zwei verschiedene Urheber hätten, der eine den Demiurg, der andere den „guten" Gott. Beide, sagt er, der alte und neue Bund, sind ein und derselben Natur; sie stammen beide von dem Einen wahren und höchsten Gotte. Das natürliche Sittengesetz hat Gott den Menschen in's Herz geschrieben; den Juden wurde wegen ihrer Geneigtheit zum Abfalle von Gott das Ceremonialgesetz aufgelegt, welches die Typen des Christenthums enthielt. Christus hat diese Typen erfüllt, und dadurch das Ceremonialgesetz zugleich erfüllt und abgeschafft; das sittliche Gesetz aber ist geblieben. So bildet das alte Gesetz nur eine Vorstufe des Christenthums, und in so fern ist es gleicher Natur mit diesem.

9. Wenn endlich die Gnostiker den Wesensbestand des Menschen auf Leib, Seele und Geist reducirten, so lehrt dagegen Irenäus, daß der Mensch seiner Natur nach nur aus Leib und Seele bestehe, wobei die Seele sich zugleich als Lebensprincip des Leibes verhalte. Der (göttliche) Geist gehört somit nicht zur Natur des Menschen; er ist nur dazu erforderlich, daß der Mensch vollkommener Mensch sei. Durch die Seele ist der Mensch das Bild Gottes (imago Dei); durch den Geist wird er zur Ebenbildlichkeit mit Gott (ad similitudinem Dei) erhoben. Daher wird dieser (göttliche) Geist dem Menschen auch nur durch Gnade zu Theil. Jene erhalten denselben, welche ihre Begierden zügeln und beherrschen. Diese werden dann zu Pneumatikern, während die anderen Psychiker bleiben[1]). Was aber den Leib oder das Fleisch betrifft, so ist dasselbe keineswegs die Quelle des Bösen, wie die Gnostiker glauben; denn es ist wie alles Uebrige, eine Schöpfung Gottes. Die Quelle des Bösen ist der Mißbrauch der Freiheit, die freie Selbsthingabe des Menschen an die fleischlichen Begierden.

10. Der erste Mensch wurde zunächst als psychischer Mensch geschaffen, erhielt aber dann den (göttlichen) Geist, wodurch er zum vollkommenen Menschen wurde. Durch die Sünde ist er dieses Geistes verlurstig gegangen, und mit ihm auch alle seine Nachkommen. Um die Menschen zu erlösen, ist der Logos Mensch geworden. Er hat den Leib nicht mit vom Himmel gebracht, wie die Häretiker fabeln, er hat ihn angenommen aus Maria der Jungfrau. Was wir in Adam verloren, — den Geist — erhalten wir wiederum in Christo; denn wie wir in Adam gesündigt, so sind wir in Christo wieder zum Gehorsam gegen Gott zurückgekehrt. Aufgenommen in Gottes Gnade können wir nun fortschreiten in der Liebe und Erkenntniß. Doch eine unmittelbare Erschauung (Gnosis) der ganzen und vollen Wahrheit, wie sie die Gnostiker fälschlicherweise sich zuschreiben, ist für uns hienieden nicht möglich. Der Mensch kann immer nur lernen; seine Erkenntniß ist mithin stets nur eine theilweise, die allerdings in dem Maße fortschreitet, als er lernt.

11. Es gibt eine Auferstehung des Fleisches. Die Häretiker haben Unrecht, wenn sie selbe leugnen, denn auch das Fleisch ist der Erlösung theilhaftig geworden, und wird zudem durch Christi Fleisch und Blut genährt, kann also unmöglich für immer der Verwesung anheim fallen. Erst in und mit der Auferstehung tritt auch die Seele in Gottes Anschauung ein. Bis dahin verbleibt sie im Hades, einem unsichtbaren Orte,

---

1) Hierüber handelt besonders: J. Koerber, Irenaeus, de gratia sanctificante, 1865.

der ihr von Gott bestimmt ist. Der Auferstehung geht das nur kurz dauernde Reich des Antichristes, des menschgewordenen Satans, voraus. Dann kehrt Christus wieder, zerstört das Reich des Antichristes, und erweckt die Gerechten zum Leben. Damit beginnt das tausendjährige Reich Christi auf Erden mit seinen Erwählten. Nach Verlauf desselben werden auch die Ungerechten zum Leben erweckt, und es erfolgt das Gericht. Die Guten gehen mit Christo ein in das ewige Reich des Vaters; die Bösen werden ewig verstoßen.

12. Auf Irenäus folgt sein Schüler Hippolytus. Er war römischer Presbyter und ein sehr angesehener Gelehrter und Schriftsteller. Er bekämpfte mit Eifer die antitrinitarische Irrlehre des Noetus und Sabellius, scheint aber dabei eine Art subordinatianistische Ansicht vertreten zu haben. In Folge dessen kam er in Conflict mit dem Presbyter und nachmaligem Papste Kallistus, den er des Sabellianismus beschuldigte. Er ließ sich von seinen Anhängern zum Gegenpapste wählen, kehrte aber bald zur Einheit der Kirche zurück. Unter Maximinus Thrax wurde er nach der Insel Sardinien verbannt und starb daselbst (235)[1].

13. Wir besitzen von Hippolytus eine Schrift: κατα πασων αἱρεσεων ἐλεγχος, wovon früher nur das erste Buch unter dem Titel: Origenis philosophumena bekannt war. Hippolytus sucht darzuthun, „daß die gnostischen Irrlehren nicht aus den heiligen Schriften und der christlichen Tradition, sondern aus der hellenischen Weisheit, aus philosophischen Lehren, aus Mysterien und aus der Sternkunde geschöpft seien," — ein Gedanke, den bereits Irenäus ausgesprochen hatte. Im Uebrigen bewegt sich Hippolytus dem Gnosticismus gegenüber in demselben Gedankenkreise wie sein Lehrer Irenäus.

14. Dazu kommt noch die Streitschrift »Contra haeresin Noëti«, in welcher sich Hippolyt gegen die monarchianische Häresie wendet und dieser gegenüber die Dreipersönlichkeit Gottes vertheidigt. Der Herr, sagt er, spricht nicht: Ich und der Vater bin (sum) Eins, sondern er spricht: Ich und der Vater sind (sumus) Eins. Damit will er offenbar aussprechen, daß Vater und Sohn zwei Personen (προσωπα), in beiden aber nur eine Kraft sei. „Und so muß denn Noetus, er möge wollen oder nicht, bekennen Gott den allmächtigen Vater und Jesum Christum, den Sohn Gottes, den Gott, der da Mensch geworden ist, und dem der Vater Alles unterworfen hat, ausgenommen sich selbst und den heiligen Geist, — und daß diese (der Vater, Sohn und Geist) wahrhaft und wirklich drei seien." Demnach ist Gott nur Einer, was die Kraft anbelangt; was aber die göttliche Oekonomie betrifft, so erweist er sich in dieser Beziehung als dreifaltig. „Wir nehmen nicht zwei Götter an, sondern nur Einen, wohl aber zwei Personen und eine dritte Oekonomie, die Gnade des heiligen Geistes. Denn der Vater ist zwar Einer, aber es sind doch zwei Personen, weil auch der Sohn ist; die dritte aber ist der heilige Geist. Πατηρ μεν γαρ εἱς, προσωπα δε δυο, ὁτι και ὁ υἱος, το δε τριτον (προσωπον) το ἁγιον Πνευμα."

15. „Die Welt ist durch den Logos im Auftrage des Vaters aus Nichts geschaffen, daher ist sie nicht Gott, und kann vergehen, wenn der Schöpfer es will. Der

1) Es ist hiebei zu verweisen auf die Schrift Bunsens: Hippolytus und seine Zeit, 1852; und auf die Gegenschrift Döllingers: Hippolytus und Kalistus, 1853. Ferner haben über Hippolyt geschrieben: C. W. Haenell, De Hippolyto episcopo, tertii saeculi scriptore, Goett. 1838, und Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, Zürich 1855; u. A.

Mensch ist als ein abhängiges, aber mit Willensfreiheit begabtes Wesen erschaffen worden; aus dem Mißbrauche der Willensfreiheit stammt das Böse. Als einem freien Wesen hat ihm Gott das Gesetz gegeben; denn das Thier wird mit Geißel und Zaum, der Mensch aber durch Gebot, Lohn und Strafe regiert. Das Gesetz ist durch gerechte Männer von Anfang an, dann namentlich durch Moses fortgeführt worden; der Logos, der zur Befolgung mahnt und führt, hat zu allen Zeiten gewirkt, ist aber zuletzt selbst als Sohn der Jungfrau erschienen. Der Mensch ist nicht Gott; „willst du aber auch Gott (göttlich) werden (ει δε θελεις και θεος γενεσθαι), so gehorche deinem Schöpfer und überschreite nicht sein Gebot, damit du in Geringem treu befunden, auch mit dem Großen einst betraut werden kannst!"

II. Die Alexandriner.

1. Clemens von Alexandrien.

§. 94.

1. Wir kommen nun zu den Coryphäen der alexandrinischen Schule. Als der erste derselben ist zu nennen Titus Flavius Clemens von Alexandrien. Er wurde gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts nach Einigen zu Alexandria, nach Anderen zu Athen geboren. Mit glänzenden Geistesgaben ausgestattet, durchforschte er alle Systeme der alten Weisen Griechenlands, und gelangte so zu einer umfassenden und gründlichen Gelehrsamkeit. Die göttliche Gnade führte ihn zum Christenthume. Als Christ änderte er sein Streben nicht. Die christliche Wahrheit immer tiefer zu ergründen und anzueignen, und auch Andere in dieselbe einzuführen, war von nun an seine angelegentlichste Sorge. Nach manchen Wanderungen ließ er sich endlich in Alexandrien nieder, wurde hier Mitglied der Katechetenschule, und nach dem Tode des Pantänus Vorsteher derselben, in welcher Eigenschaft er mit rastlosem Eifer für Wissenschaft und Unterricht wirkte. Mit dem Ausbruch der Verfolgung des Septimius Severus (202) ging er nach Kappadocien. Ob er später wieder nach Alexandrien zurückkehrte, ist ungewiß. Er starb im Jahre 217.

2. Die auf uns gekommenen Schriften des Clemens sind folgende: a) Die Cohortatio ad gentes (λογος προτρεπτικος προς Ἑλληνας), „worin er aus den Ungereimtheiten und Anstößigkeiten der Mythologie und der Mysterien gegen das Heidenthum argumentirt, und mahnt, zu Christus zu kommen;" b) der Paedagogus, welcher christliche Sittenregeln enthält; c) die Stromata in acht Büchern, welche eine wissenschaftliche Betrachtung christlicher Wahrheiten enthalten, und sich mit der christlichen Gnosis beschäftigen, jedoch (wie Clemens selbst zugesteht und durch den Titel andeutet, der die Schrift durch den Vergleich mit einem bunt durchwirkten Teppich charakterisirt), nicht in systematischem Zusammenhange, sondern aphoristisch; und endlich d) eine Abhandlung unter dem Titel: Quis dives salvetur (τις ὁ σωζομενος πλουσιος), nebst einigen Fragmenten [1]).

1) Die Werke des Clemens edirten: P. Victorius, 1550; Fried. Sylburg, Heidelb. 1592; Potter, Oxon. 1715; Oberthür, Herbipoli 1780. Dazu kommen die bezügl. Ausgaben in den großen Sammlungen der griech. und lat. Väter. Ueber Clemens von Alexandrien handeln unter Anderen: P. Hofstede de Groot, disp. de Clem. Alex.

3. Das Hauptsächlichste in der gesammten Lehrentwickelung des Clemens von Alexandrien ist seine Lehre von der christlichen Gnosis. Der ganzen Darstellung in den „Teppichen" liegt deutlich die Absicht zu Grunde, Jedermann einleuchtend zu machen, daß die christliche Erkenntniß im Gegensatze zur falschen der Häretiker und zur unvollkommenen der Philosophen die allein wahre und vollkommene Wissenschaft aller natürlichen und göttlichen Dinge, somit der von Christo erleuchtete Christ der wahre Gnostiker sei. Darum sucht er die Bedingungen und den Gang der christlichen Gnosis zu erforschen und darzulegen. Wir wollen seinen diesbezüglichen Gedankengang verfolgen.

4. In Bezug auf die höhere providentielle Bedeutung der griechischen Philosophie in Rücksicht auf das Christenthum ist Clemens derselben Ansicht, wie sein Vorgänger Justinus. Er unterscheidet zwischen dem Wahrheitsgehalte derselben und zwischen den Irrthümern, die damit vermischt sind. Erstere führt er in höchster Instanz auf den göttlichen Logos zurück; letztere legt er den Menschen zur Last. In zweifacher Weise aber gilt ihm der göttliche Logos als Urheber des Wahrheitsgehaltes der griechischen Philosophie. Für's Erste hält er dafür, daß die griechischen Philosophen bei den Hebräern in die Schule gegangen, und Manches aus den jüdischen Religionsbüchern geschöpft hätten, wobei sie jedoch unehrlich genug waren, dasjenige als eigene Erfindung auszugeben, was sie doch nur von den Juden erlernt hätten, und es noch dazu verfälschten und verdarben. Für's Zweite beruft er sich auf das Wort der heiligen Schrift, daß der göttliche Logos alle Menschen erleuchte, und nimmt demnach an, daß die griechischen Philosophen viele Wahrheiten durch den ihrer Vernunft eingesenkten Samen des göttlichen Logos selbstständig gefunden hätten.

5. So erscheint denn dem Clemens die griechische Philosophie, was ihren Wahrheitsgehalt betrifft, gleichfalls als ein Geschenk Gottes durch den Logos, wie die Offenbarung durch Moses und die Propheten, bestimmt, wie diese, auf Christum vorzubereiten. Sie ward den Heiden gegeben als Anleitung zur Gerechtigkeit, weshalb diejenigen, welche in der vorchristlichen Zeit nach den Gesetzen der Vernunft lebten, vor Gott gerecht waren, in so fern ihr Leben im Einklange stand mit den Gesetzen des göttlichen Logos, der in ihrer Vernunft sich offenbarte. Der vortrefflichste der griechischen Philosophen ist Plato; doch finden sich auch in den übrigen griechisch-philosophischen Systemen Körner der Wahrheit, und es kommt nur darauf an, sie aufzusuchen und auszuscheiden.

---

phil. christ., Groning. 1826; Daehne, de γνωσει Clem. Alex. et de vestigiis neoplatonicae phil. in ea obviis, Lips. 1831; Reinkens, De Clemente presbytero alexandrino, homine, scriptore, philosopho, theologo liber, Vratisl. 1851; H. Lämmer, Clem. Alex. de λόγῳ doctrina, Lips. 1855; Jos. Cognat, Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique, Paris 1858; H. Schürmann, Die hellenische Bildung und ihr Verhältniß zur christlichen, nach der Darstellung des Clemens von Alexandrien (G.-Pr.), Münster 1859; Clemens v. Alex. in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, Leipz.; u. A. m.

6. Daraus folgt, daß die Philosophie auch jetzt noch, nachdem der Logos im Fleische erschienen, ihre Berechtigung hat. Sie ist gewissermaßen eine Vorschule der christlichen Gnosis, das Mittel, um zur tieferen Erkenntniß der christlichen Wahrheit zu gelangen. Freilich, die volle Erkenntniß gewährt sie nicht; die Philosophen erkannten die Wahrheit nur stückweise, die Fülle der Wahrheit gibt uns erst die Offenbarung. Wenn daher die Philosophie benützt wird zu dem Zwecke, um eine tiefere speculative Erkenntniß der christlichen Wahrheit zu gewinnen, so muß sie sich dieser letzteren unterordnen; die Philosophie muß die Dienerin des Glaubens sein, wie Hagar der Sara dienen mußte. Wird das Verhältniß umgekehrt, so resultirt daraus die falsche Gnosis.

7. Dieses vorausgesetzt lehrt nun Clemens in Bezug auf die christliche Gnosis Folgendes: Die christliche Gnosis hat den Glauben an die christliche Lehre, wie sie von der Kirche getragen und vertreten wird, zum Ausgangspunkte und zur Grundlage. Wer die kirchliche Tradition verläßt, der hört auf, ein Mann Gottes zu sein. Der Glaube ist für das geistige Leben des Gnostikers so nothwendig, wie für das leibliche Leben der Athem. Der Glaube ist der Weg zur Wahrheit, und weil er dieses ist, darum bildet er auch das Criterium aller wahren Erkenntniß. Der Glaube ist daher in Rücksicht auf die christliche Gnosis parallel zu setzen mit der προληψις der Stoiker; denn wie nach den letzteren die προληψις zur ἐπιστημη wesentlich vorausgesetzt ist, so auch der Glaube zur Gnosis. Der Glaube ist die προληψις ἑκουσιος, die freie Annahme dessen, was nicht gesehen wird; ohne diese ist eine Gnosis unmöglich. (Strom. 2, 2. 4. 5.)

8. Doch ist die πιστις noch nicht selbst γνωσις. Der Gnostiker steht zu demjenigen, der ohne tiefere Erkenntniß blos glaubt, in dem gleichen Verhältnisse, wie der Erwachsene zum Kinde! Um von der πιστις zur γνωσις fortzuschreiten, bedarf es der Philosophie. Sie ist das nothwendige Mittel, um vom bloßen Glauben zur tieferen speculativen Erkenntniß zu gelangen. Wer ohne die Philosophie, Dialectik und Naturbetrachtung die Gnosis erreichen will, gleicht dem, der ohne die Pflege des Weinstockes Trauben ernten will. (Strom. c. 1, 9.) Da die Philosophie ihrem Wesen nach ein Geschenk des göttlichen Logos ist, so kann und muß sie in dieser ihrer Eigenschaft als Mittel zum Zwecke der christlichen Gnosis anerkannt, und darf vom christlichen Standpunkte aus keineswegs schlechthin verworfen werden.

9. Außer dem Glauben ist aber zur Gnosis auch eine sittliche Vorbereitung erforderlich. Wer vom Glauben zur Gnosis gelangen will, muß auch seine Sünden bereuen und in die Bahn der sittlichen Besserung eintreten; er muß den Kampf kämpfen gegen die Lüste und Begierden seines Herzens, um diese gänzlich auszutilgen; er muß alle Tugend sich anzueignen suchen und zum Zwecke der Selbstheiligung all seine Kraft einsetzen. Nur unter Voraussetzung dieser sittlichen Selbstreinigung und Selbstvervollkommnung können die philosophischen Bestrebungen auf der Grundlage des Glaubens zum Ziele der Gnosis führen.

10. Das ist also der Weg, auf welchem der Christ zur Gnosis aufsteigt. In dieser Gnosis gelangt er dann zum Verständniß dessen, was ihm vorher nur dunkel vorgeschwebt hat. Die christliche Wahrheit steht ihm hell und klar vor Augen. Da wird der Durst nach Erkenntniß gestillt, und wozu sich vorher der Glaube, gestützt auf Gottes Auctorität, einfach bekannt hat, das wird nun aus seinen (inneren) Gründen erkannt und damit zur wissenschaftlichen Erkenntniß erhoben. Und so ist denn der Glaube so zu sagen die kurzgefaßte Erkenntniß des Wissensnöthigen; die Gnosis dagegen die wissenschaftliche Begründung des im Glauben Angenommenen.

11. Die Gnosis für sich allein ist aber noch nicht das Höchste; sie muß sich vollenden in der vollkommenen Liebe; denn dieser ist das ewige Erbe, die Ruhe in Gott verheißen. Die Erkenntniß ist Nichts ohne die Liebe; in dieser erst gelangt sie zur Vollendung. Beide also, der Glaube und die Gnosis, haben ihre Krone in der Liebe, durch welche der Erkennende mit dem Erkannten geeinigt wird. Dem Glauben wird gegeben die Gnosis, der Gnosis die Liebe, und dieser das (himmlische) Erbe. Und da die Liebe selbst wiederum ohne Werth ist, wenn sie nicht in guten Werken sich offenbart, so müssen auch diese die Liebe begleiten und ihr folgen wie der Schatten dem Körper.

12. Diese Lehre von der christlichen Gnosis bildet nun für Clemens wiederum den Grundriß, auf welchem er ein Bild des christlichen Gnostikers aufzutragen sucht, um es als Ideal christlicher Vollkommmenheit hinzustellen. Er ahmt hierin die Stoiker nach, indem er dem „stoischen Weisen" den „christlichen Gnostiker" substituirt. Dabei trägt er jedoch kein Bedenken, die Grundzüge des Bildes des „stoischen Weisen" auch in das Bild des „christlichen Gnostikers herüber zu nehmen. Als das Hauptmoment im Bilde des christlichen Gnostikers betrachtet er daher im Anschluß an die Stoiker die ἀπαϑεια, d. h. das gänzliche Freisein von allen Affecten und leidenschaftlichen Erregungen (παϑη) des Gemüthes, und die dadurch bedingte unerschütterliche Gemüthsruhe in allen Lagen und Wechselfällen des Lebens. (Strom. 4, 22.)

13. Demgemäß schildert Clemens den christlichen Gnostiker in folgender Weise: Der Gnostiker ist in der vollkommenen Liebe unmittelbar verbunden mit der unendlichen Schönheit und er verlangt außer ihr Nichts. Weder aus Furcht vor Strafe, noch wegen irgend welcher Hoffnung auf Belohnung thut er das Gute, sondern einzig um der Liebe Gottes und des Guten willen. Selbst wenn er wüßte, daß er keine Strafe für böse Handlungen zu gewärtigen hätte, würde er doch solche Handlungen nicht vollbringen, blos aus dem Grunde, weil sie gegen die rechte Vernunft, weil sie böse sind. Von keinen Neigungen oder Begierden läßt er sich beherrschen, nur jene haben Zugang in sein Inneres, welche auf die Bedürfnisse zur Erhaltung des leiblichen Lebens abzielen, und nur in so weit befriedigt er selbe, als es nothwendig erscheint zum Zwecke der Erhaltung des Lebens. Keine Affecte oder Leidenschaften stören ihn in seiner erhabenen Gemüthsruhe, er ist denselben nicht zugänglich. So erhebt sich der Gnostiker in der ἀπαϑεια zu einer Art von Göttlichkeit, indem er Gott, der wesentlich ἀπαϑης ist, vollkommen ähnlich wird. Daher

sind denn auch seine Werke wahrhaft vollkommene Werke (κατορθωματα), da er sie rein um des Guten willen vollbringt.

14. Man sieht, die Forderungen, welche Clemens an den christlichen Gnostiker stellt, werden sehr hoch gespannt, und wenn das Ideal des „stoischen Weisen" der menschlichen Natur keineswegs entsprechend ist, so dürfte das Gleiche auch von diesem Ideale des christlichen Gnostikers gelten, weil die Forderungen, die an ihn gestellt werden, im Grunde dieselben sind, wie die Stoiker sie für „den Weisen" aufgestellt hatten. Der Begriff der Ἀπαθεια läßt sich nun einmal praktisch nicht durchführen, und sollte man es versuchen, so müßte dadurch das ganze psychische Leben nach seiner gemüthlichen Seite hin in Desorganisation gerathen. Denn alle Affecte oder Gemüthsbewegungen mit der Wurzel ausrotten, das hieße das menschliche Herz tödten. Eine solche Forderung stellt weder das Christenthum, noch kann sie die christliche Gnosis stellen.

15. Gott ist nach Clemens in seinem Ansichsein unbegreiflich für den menschlichen Verstand. Wir erkennen nicht so fast, was er ist, als vielmehr, was er nicht ist. Ob wir ihn das Gute, das Eine, den Seienden, ja Geist, Gott, Schöpfer, Herr oder Vater nennen: — alle diese Benennungen drücken nicht sein Wesen aus, wie es an sich ist; wir gebrauchen diese schönen Namen nur, damit der Verstand Etwas habe, worauf er sich stützen könne in der Betrachtung Gottes. Gott steht über allen geschöpflichen Dingen unendlich erhaben da; sie haben zwar alle ihr Sein von Gott; denn sie sind Werke seiner unendlichen Güte; aber ihr Sein ist nicht dasselbe mit dem göttlichen Sein; sie sind von Gott geschaffen.

16. Es ist eine „heilige Trias", deren erstes Glied der Vater, das zweite der Sohn und das dritte der heilige Geist ist. (Strom. l. 5, c. 14, p. 255.) Es ist Ein Vater aller Dinge, sagt Clemens, und so auch Ein Logos Aller, und endlich Ein heiliger Geist, derselbe überall. (Paedag. l. 1, c. 6, p. 45, ed. Oxon.) Der Vater ist das prädicatlose, unbegreifliche und unaussprechliche Sein; der Sohn dagegen ist die Weisheit, die Wissenschaft, die Wahrheit und Alles, was mit diesen Bestimmungen verwandt ist. Er ist also fähig der Prädicate und läßt positive Bestimmungen zu; alle Kräfte des Geistes, in eine Einheit zusammengehend, concentriren sich im Sohne. Der Sohn ist daher nicht dasselbe Eine (wie der Vater), oder so Eins, wie der Vater; aber auch nicht das Viele, in Unterschied und Gegensatz auseinander gehende, sondern das All-Eine, von dem Alles kommt. In ihm laufen alle Vollkommenheiten wie in ihrem Mittel- oder Brennpunkte zusammen, weshalb er denn auch das Α und Ω aller Dinge genannt wird (Strom. l. 4, c. 25, p. 230). Der heilige Geist endlich ist das Licht der Wahrheit, das wahre Licht ohne Schatten und Dunkelheit, der Geist des Herrn, welcher, ohne sich zu theilen, Allen sich mittheilt, die durch den Glauben geheiligt werden (Ib. l. 6, c. 16, p. 290).

17. Der Logos ist somit das Gleichbild des Vaters; er ist aber auch das Urbild der Welt. Er ist die Einheit der Ideen. Und wie er das Vorbild der zu schaffenden Dinge ist, so ist er auch die wirkende Ursache derselben, in so fern der Vater durch ihn die Welt geschaffen hat. Gottes Natur ist es, wohl zu thun; deshalb hat er durch den Logos die Welt geschaffen, um über sie seine Güte auszugießen. Zunächst offenbart sich daher in der Welt der göttliche Logos; durch ihn erkennen wir den Vater. Alles, was

geschaffen ist, ist gut; das Böse hat keine Substanz; das Böse hat seinen Grund nur im Mißbrauch der menschlichen Freiheit.

18. Die menschliche Seele ist nach Clemens eine unkörperliche, einfache und unsichtbare Substanz. Er unterscheidet jedoch in der Seele nach stoischer Art zwei Theile: das ἡγεμονικον μερος, — die Vernunft, und das ἀλογον μερος, das er auch als πνευμα σαρκικον oder als ψυχη σωματικη bezeichnet. Das ἡγεμονικον μερος umfaßt Erkenntniß- und Willenskraft, und ihm fällt naturgemäß die Herrschaft über die niederen sinnlichen Kräfte zu, in so fern die Thätigkeiten derselben vom Willen abhängig sind, und von diesem unter die Botmäßigkeit der Vernunft gebracht werden sollen. Das göttliche Gesetz vertheilt sich in der Weise auf die beiden Theile der Seele, daß die Gesetze der zweiten Gesetztafel auf das πνευμα σαρκικον; die der ersten Gesetztafel auf das ἡγεμονικον sich beziehen[1]).

19. Dies dürften die Hauptlehrsätze des Clemens von Alexandrien sein. Gehen wir nun weiter!

2. Origenes.

§. 95.

1. Noch berühmter als Clemens, war sein Schüler Origenes.

Origenes ward im Jahre 185, wahrscheinlich zu Alexandrien, geboren. Seine Eltern waren christlich, und von ihnen erhielt auch Origenes eine christliche Erziehung. Frühzeitig besuchte er die Lehrvorträge der beiden Katecheten Pantänus und Clemens, welche den Grund zu seiner späteren hohen Gelehrsamkeit legten. Nachdem sein Vater Leonidas in der Verfolgung des Septimius Severus den Märthyrertod erlitten hatte, widmete er sich mit noch größerem Eifer den Studien, und machte in diesen solche Fortschritte, daß er schon in seinem achtzehnten Jahre und noch als Laie Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule wurde. Von nun an begann seine großartige literarische Thätigkeit. Sein Amt als Lehrer machte ihm eine genaue Kenntniß der philosophischen Systeme nöthig. Er las daher die Werke der griechischen Philosophen und besuchte außerdem in seinem vierundzwanzigsten Jahre noch die Schule des Ammonius Sakkas, des Stifters des Neuplatonismus, wodurch er sowohl mit der neuplatonischen Philosophie selbst, als auch mit dem Philonismus vertraut wurde. Später gerieth er in Zerwürfnisse mit seinem Bischofe, weil er über Aufforderung seiner Freunde, der Bischöfe Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea als Laie in Kirchen öffentlich Vorträge gehalten, und gegen den Willen seines Bischofs sich zum Priester hatte weihen lassen, wahrscheinlich aber auch deshalb, weil er einzelne falsche Lehren vortrug. Er wurde auf einer Synode des Lehramtes für verlustig erklärt, und auf einer anderen aus dem priesterlichen Stande ausgeschlossen. Origenes fand

---

1) Anderwärts unterscheidet Clemens, gleichfalls im Anschluß an die Stoiker, ein zehnfaches, nämlich: die fünf Sinne, das Sprachvermögen, die Zeugungskraft, den Lebensgeist des Fleisches, die Vernunft (ἡγεμονικον), und endlich den göttlichen Geist, der durch den Glauben in die Seele sich eingießt, und ihr eine höhere Signatur aufdrückt.

eine neue Heimath in Palästina bei seinen oben erwähnten Freunden, und gründete daselbst eine neue Schule, aus welcher viele berühmte Männer hervorgingen. In der Decischen Christenverfolgung (249) wurde er gefänglich eingezogen, und starb, nachdem er wieder frei geworden, an den Folgen der in der Gefangenschaft erduldeten Leiden im Jahre 254.

2. Die Hauptthätigkeit des Origenes erstreckte sich auf die Erklärung der heiligen Bücher. Er schrieb Commentare zu vielen Büchern der heiligen Schrift, unter welchen ganz besonders wichtig sind seine Erklärungen über die Evangelien des Mathäus und Johannes. Er huldigt hierin vorwiegend der allegorischen Auslegung, ohne jedoch den Literalsinn in der allegorischen Auslegung verloren gehen zu lassen. Dazu kommt dann seine Schrift Contra Celsum, in acht Büchern, — eine Vertheidigung des Christenthums gegen die Angriffe dieses Philosophen, — in welcher ein großer Aufwand von Witz, Scharfsinn und gelehrten Kenntnissen niedergelegt ist. Vor Allem wichtig für die Kenntniß seiner speculativen Lehrmeinungen ist aber das Werk De principiis (περι ἀρχων), d. i. über die Grundsätze der christlichen Lehre in vier Büchern. Dieses Werk ist wenigstens ein Ansatz zu einer speculativen Entwickelung und Begründung der christlichen Lehre in systematischer Form [1]). Wenn Clemens hauptsächlich darauf ausgegangen war, nur ein allgemeines Bild des Gnostikers zu entwerfen, so sucht Origenes in diesem Werke die Einsichten des Gnostikers genauer zu entwickeln, indem er die Lehren des christlichen Glaubens mit den Mitteln philosophischer Beweise zu befestigen und in einen systematisch geordneten Zusammenhang mit einander zu bringen sucht. Allerdings ist ihm letzteres nur unvollkommen gelungen; aber die ersten Anfänge einer Entwickelung stehen ja überall noch auf einer verhältnißmäßig tieferen Stufe [2]).

3. Origenes verkennt nicht, daß man nur dann, wenn man auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens unerschütterlich feststehe, zur richtigen Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge gelangen könne. Von der kirchlichen Tradition dürfe man nicht abweichen, wenn man nicht dem Irrthume verfallen wolle. Ungeachtet dieses unstreitig richtigen

---

1) Wir besitzen dieses Werk seinem größten Theile nach nur in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus, eines Freundes und Anhängers des Origenes.

2) Die Werke des Origenes sind, nachdem J. Merlin (Par. 1512—19) die lateinischen Texte edirt hatte, die Schrift adv. Celsum insbesondere lateinisch bereits 1481 zu Rom in der Uebers. des Christophorus Persona, dann griechisch zuerst von David Höschel (Augsb. 1605), dann von Spencer (Canterbury 1658), veröffentlicht worden war, vollständig von C. und C. V. Delarue (Par. 1733—59) herausgegeben worden, darnach von Oberthür (Würzb. 1785 ff.), von Lommatzsch (Berlin 1831—47) und von Migne. Die Schrift περι ἀρχων hat namentlich Redepenning (Leipz. 1836) separat herausgegeben. Ueber Origenes handeln: Huet, Origeniana, abg. bei Migne; Schnitzer, Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Stuttgart 1836; Thomasius, Origenes, Nürnberg 1837; Redepenning, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bonn 1841—46; Fischer, Commentatio de Origenis theologia et cosmologia, 1846; Krüger, über das Verhältniß des Origenes zu Ammonius Sakkas (Illgens Zeitschr., 1843, 1, S. 46 ff.). Kahnis, die Lehre vom heil. Geist, Bd. 1, 1847, S. 331 ff. Vgl. auch die früher citirten Werke von Baur, Dorner, Ritter, Neander, Möhler, Böhringer, Möller u. s. w.

Standpunktes ist aber Origenes doch von Irrthümern nicht frei geblieben. Die philosophischen Lehrmeinungen, die er aus den griechischen Philosophen, und namentlich aus dem Philonismus und Neuplatonismus geschöpft, vermischen sich mit seinem christlichen Glaubensbewußtsein, und alteriren seine speculative Auffassung der christlichen Wahrheit. Namentlich treten solche Irrthümer hervor in dem Werke: De principiis. Rufinus hat in seiner Uebersetzung manche anstößige Stellen in demselben absichtlich gemildert oder geändert; aber auch so konnten die Irrthümer nicht völlig beseitigt werden. Origenes selbst scheint den Widerspruch mancher seiner Behauptungen mit dem christlichen Glaubensbewußtsein wohl gefühlt zu haben; denn er wollte diese Schrift, eine seiner frühesten Arbeiten, nicht veröffentlichen; er billigte später manche ihrer Sätze selbst nicht mehr; vieles in derselben behauptet er auch nur vermuthungsweise, indem er es als bloße Meinung gelten lassen will, über welche Jeder denken könne, was er wolle. Dies kann jedoch keine Entschuldigung sein für seine irrthümlichen Behauptungen, um so weniger, da auch er von einer Geheimlehre spricht, die nicht für Alle, nicht für das Volk sei, sondern nur für die Weisen und Einsichtigen.

4. Nach Origenes ist Gott eine über Alles erhabene, unaussprechliche und unbegreifliche Natur. Er ist höher als die Wahrheit, die Weisheit und das Sein. Er ist ein einfaches, unkörperliches und untheilbares Wesen. Er ist nicht Feuer, nicht Licht, nicht Hauch, sondern eine schlechthin körperlose Einheit (μονας oder ἑνας). Er ist weder Theil noch Ganzes; er läßt weder ein Größeres noch ein Kleineres in sich zu; er ist unwandelbar und unendlich; alles zeitliche und räumliche Dasein ist von ihm ausgeschlossen. Er ist allmächtig; aber seine Allmacht ist begrenzt durch seine Weisheit und Güte; denn dieser kann er nicht entgegenhandeln. Wir können Gott nicht unmittelbar in seinem Wesen erschauen — denn wie vermöchte unser schwaches Auge den Glanz seines Lichtes zu ertragen! — nur in seinen Werken und durch seine Werke vermögen wir ihn zu erkennen.

5. Es ist nur Ein Gott. Eine Vielheit von Göttern ist widersprechend. Wie sollte auch die einheitliche Ordnung, welche wir in der Welt wahrnehmen, denkbar sein ohne die Voraussetzung Eines Ordners. Die Häresie behauptet, Güte und Gerechtigkeit seien unvereinbar mit einander, und glaubt demgemäß zwei Götter annehmen zu müssen, einen gütigen und einen gerechten. Aber das ist widersinnig. Güte und Gerechtigkeit schließen sich gegenseitig nicht blos nicht aus, sondern es ist vielmehr die eine durch die andere vorausgesetzt. Gott wäre nicht gut, wenn er nicht gerecht, und er wäre nicht gerecht, wenn er nicht gut wäre. Beide Vollkommenheiten sind untrennbar von einander.

6. Indem Origenes den Spruch: „Trinke Wasser aus der Quelle dreier Brunnen!“ (Prov. 5, 15.) allegorisch deutet, sagt er: „Wenn wir untersuchen wollen, welches die Eine Quelle dieser verschiedenen Brunnen sei, so meine ich, die Kenntniß des ungezeugten Vaters sei einer von den Brunnen, die Kenntniß des Sohnes der andere, und die Kenntniß des heiligen Geistes endlich der

dritte. Denn der Sohn ist ein anderer als der Vater, nicht derselbe, und der heilige Geist ein anderer als der Vater und Sohn. Die Mehrzahl der Brunnen bezieht sich also auf die persönliche Verschiedenheit von Vater, Sohn und heiligem Geist. Aber diese mehreren Brunnen haben nur Eine Quelle, d. h. die göttliche Trinität ist nur Einer Substanz, Einer Natur." (In Num. Hom. 12, 1.) Einen Gott also müssen wir bekennen und in demselben Bekenntnisse Vater, Sohn und heiligen Geist annehmen. Das ist die τριας ἀρχικη, die τριας προσκυνητη, welcher Alles unterworfen ist. (In Math. t. 15, n. 31.)

7. Der Sohn ist gezeugt aus der Substanz des Vaters, nicht aus Nichts hervorgebracht. Von dem Begriffe dieser Zeugung ist aber alle körperliche Vorstellung ferne zu halten, und darum darf nicht angenommen werden, daß der Sohn in der Zeugung von der Substanz des Vaters sich losgelöst habe. Seine Persönlichkeit ist nicht eine außer-, sondern eine innergöttliche. Wie Licht aus dem Lichte, wie der Wille aus dem Geiste hervortritt, ohne von ihm sich abzuscheiden, so geht der Sohn aus dem Vater hervor; denn untheilbar ist ja die göttliche Natur des Vaters. Die Zeugung ist eine ewige. Der Sohn ist gleich ewig mit dem Vater. Der Zeugungsact ist nicht ein transitorischer, sondern ein ewig gegenwärtiger, successionsloser, semel et simul sich vollziehender Act. Der Sohn ist endlich dem Vater gleich. „Alles, was im Vater ist, ist auch im Sohne." (In Jerem. Hom. 8, n. 2.) „Nicht ist der Gott aller Dinge allein groß; denn er hat seine eigene Größe dem Eingeborenen und Erstgeborenen aller Creatur mitgetheilt. Dieser ist das Bild des unsichtbaren Gottes, und stellt deshalb auch in der Größe das Bild des Vaters dar. (C. Cels. 6, 69.)

8. Der Logos ist als die persönliche göttliche Weisheit zugleich das Urbild aller Dinge, die ἰδεα ἰδεων. Und wie der Logos urbildlich alle Dinge in sich schließt, so ist er es auch, durch welchen die Dinge geschaffen worden. Durch seine Kraft besteht die Welt im Dasein; er durchschreitet und durchdringt die ganze Schöpfung, damit Alles durch ihn werde und bleibe; er ist die allumfassende Kraft, welche Alles hält und erhält, gleichsam die Seele der Welt. Er ist der allgemeine Offenbarer, die Quelle der menschlichen Vernunft; alle Erkenntniß der Wahrheit ist in letzter Instanz auf ihn als die höchste Offenbarungsquelle zurückzuführen. Das Motiv der Weltschöpfung durch den Logos aber ist die göttliche Güte. Aus Liebe hat Gott die Welt geschaffen. Er hat nicht eine Materie vorgefunden und diese blos gestaltet, sondern er ist auch Urheber der Materie; die Welt existirt einzig durch den schöpferischen Willen Gottes.

9. Das Geschaffene selbst aber hat keinen Anfang gehabt, es ist anfangslos, ewig. Das fordert die göttliche Allmacht und Güte. Gottes Allmacht und Güte sind nämlich so ewig wie Gott selbst. Gott wäre aber nicht ewig allmächtig, wenn nicht ewig etwas da wäre, worüber er seine Macht und Herrschaft ausübt, nicht ewig gütig, wenn nicht ewig Geschöpfe da wären, gegen welche er sich gütig erweist. Es muß also ewig etwas Geschöpfliches existiren. Dies um so mehr, als die Annahme eines zeitlichen Anfangs der Schöpfung nothwendig eine Veränderung in Gott involviren würde, in dem Augenblicke, wo er zur Schöpfung hervortritt. Da aber Gott nicht alles vorher-

wissen könnte, wenn die Weltdauer eine unbegrenzte wäre, so muß eine unendliche, anfangs- und endlose Reihe von Welten oder Weltäonen angenommen werden, von denen immer das Ende des einen der Anfang des andern ist. Weltleere Aeonen hat es daher nie gegeben. Doch herrscht eine durchgängige Verschiedenheit zwischen diesen unendlich vielen Welten, keine kann der anderen vollkommen gleich sein. (De princ. 1, 2, 10. — 3, 5, 3. — 2, 5, 3. — 2, 3, 4.)

10. Zwei Bestandtheile sind es, aus welchen das geschaffene Universum besteht, die Welt der Geister und die materielle Welt. Die Materie ist nur dem Begriffe nach verschieden von den Qualitäten, die sie afficiren, und kann nie existent sein ohne diese Qualitäten. Handelt es sich daher um die Bestimmung der körperlichen Natur als solcher, so sind die Neuplatoniker nicht im Unrechte, wenn sie behaupten, der Körper sei überhaupt nichts anderes, als eine Summe von Qualitäten, weil, wenn alle Qualitäten von ihm entfernt werden, gar nichts mehr vom Körper übrig bleibt. (De princ. 2, 1, 4. — 4, 34.) Was dagegen die geistigen Wesen betrifft, so findet zwischen diesen gar keine wesentliche Verschiedenheit statt. Gott hat sie alle gleich geschaffen. Wenn daher eine Verschiedenheit zwischen denselben stattfindet, so gründet diese nicht in ihrer Natur, sondern einzig in ihrer freien Selbstbestimmung. Den geschaffenen Geistern ist das Gute nicht wesentlich, wie Gott, sie können sich mit ihrem freien Willen für das Gute und für das Böse entscheiden, und wie sie sich entscheiden, so wird ihnen je nach ihrem Verdienste oder je nach ihrer Schuld ihre Stellung im Universum angewiesen. Kein Wesen ist mithin von Natur aus böse; was es ist, ist es geworden durch eigene That. Alle vernünftigen Naturen gleichen ursprünglich einer gleichartigen Masse, aus welcher dann Gott Gefäße zur Ehre oder Unehre macht, je nachdem sie solches durch ihre freie Selbstentscheidung verdienen. (De princ. 3, 1, 21. — 3, 5, 4. — 2, 9, 6.)

11. Aus diesem Princip ergeben sich nun wichtige Consequenzen. Für's Erste erfolgt daraus die Lehre von der Präexistenz der Seelen. Alle vernünftigen Wesen, lehrt Origenes, sind ursprünglich zumal von Gott geschaffen worden, und zwar, wie mit gleicher Natur, so auch in gleicher Vollkommenheit. Viele von denselben nun sind Gott treu geblieben, und haben durch das Verdienst ihrer Treue ihre ursprüngliche Einheit mit Gott gewahrt, — die Engel; viele dagegen waren zu träge, um mit freiem Willen an dem Guten festzuhalten, und haben sich dadurch mehr oder weniger von Gott entfernt. Diese Entfernung, weil frei gewollt, und dem göttlichen Gesetze entgegen, war ein Abfall von Gott, der als solcher eine Schuld involvirte. Zur Strafe für diese Schuld nun wurden die gefallenen Geister von Gott verstoßen, und sanken in einen Zustand herab, der ihrer Idee und Bestimmung nicht angemessen ist. Die am weitesten sich von Gott entfernt hatten, wurden zu Dämonen, jene dagegen, deren Schuld nicht so intensiv war, wurden in fleischliche Körper eingeschlossen, d. h. sie wurden zu menschlichen Seelen. Der Abfall von Gott ist es also, auf welchen,

wie die Entstehung des Reiches der Dämonen, so auch die Entstehung des Menschengeschlechtes zurückgeführt werden muß. Und wie der Ursprung des menschlichen Geschlechtes überhaupt auf jenen Abfall zurückzuführen ist, so ist auch die Verschiedenheit der Menschen von einander, sowohl in Bezug auf ihre individuellen Eigenschaften, als auch in Bezug auf die äußeren Verhältnisse ihres Daseins durch den Grad der Schuld bedingt, die ihren Eintritt in dieses irdische Leben beursachte.

12. Die Folgen dieses Abfalles erstrecken sich aber noch weiter. Auch die Entstehung der empirisch-materiellen Welt ist darauf zurückzuführen. Wie Gott ursprünglich alle vernünftigen Wesen, so hat er auch alle Materie zumal geschaffen, und zwar, weil er den Fall der Geister voraussah, in solcher Masse, als zur Bildung der Welt hinreichte. Die Materie war jedoch ursprünglich in einem höheren, übersinnlichen Zustande, und trug noch nicht jenes rohsinnliche Gepräge an sich, unter welchem sie uns gegenwärtig erscheint. Die Möglichkeit eines solchen Zustandes beruht darauf, daß die Materie, wie schon erwähnt, im Grunde doch nur eine Summe von an sich intelligibeln Qualitäten ist, die nur in ihrer Verbindung miteinander als etwas Sinnliches und Körperliches sich darstellen können. Indem aber die Geister von Gott abfielen, und zur Strafe hiefür mit fleischlichen Körpern bekleidet wurden, degenerirte auch die übrige Materie zum sinnlich wahrnehmbaren Stoffe, aus welchem dann Gott die verschiedenen Dinge der Welt zum Dienste des Menschen herausbildete, und zur Einheit der Weltordnung zusammenfügte. Das ist die „Eitelkeit", welche nach den Worten des Apostel auch die irrationalen Wesen in Folge des Sündenfalles unterworfen werden. (De princ. 3, 5, 4. 5.)

13. Das sind die allgemeinen Lehrsätze des origenistischen Systems. Gehen wir nun auf das Besondere ein! Die geistige Natur der menschlichen Seele setzt Origenes nicht blos voraus, sondern er sucht sie auch zu beweisen. Er beruft sich hiefür auf die wesentliche Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnißkraft, sofern sowohl der Umfang der menschlichen Erkenntniß, als auch der übersinnliche Charakter ihrer Objecte nur unter Voraussetzung eines geistigen Princips, worin sie gründet, erklärbar ist. — Wenn ferner der Sinnenerkenntniß ein reales Object entspricht, so muß doch auch der intellectuellen Erkenntniß, in so fern sie auf das eigene Ich geht, ein reales Object entsprechen, und kann daher die Seele nicht als bloßes Accidens des Körpers betrachtet werden. — Wäre endlich der Mensch blos Körper, so müßte auch Gott als ein körperliches Wesen betrachtet werden, weil der Mensch Gott erkennt, und von einem Körperlichen nur wieder ein Körperliches erkannt werden kann. (De princ. 1, 1, 7.)

14. So entschieden aber Origenes an der Immaterialität und Geistigkeit der Seele festhält, so scheint es ihm doch unmöglich, daß eine geschaffene geistige Substanz ohne Körper existire und lebe. Dieses Prärogativ kommt nach seiner Ansicht blos Gott zu. Er nimmt daher an, daß alle geschaffenen Geister, wozu die menschlichen Seelen gleichfalls gehören, auch in ihrer außerkörperlichen Existenz mit einem verklärten Leibe bekleidet seien, und daß diese

Leiblichkeit nur dem Begriffe, nicht der Sache nach von dem Geiste, resp. von der Menschenseele trennbar sei. — Darnach bestimmt sich denn auch seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Daß die Seele von Natur aus unsterblich sei, gilt ihm als unzweifelhaft; denn als geistige Natur ist sie gewissermaßen gleicher Natur mit dem göttlichen Geiste, und muß daher ebenso unsterblich sein, wie dieser. Dies um so mehr, als die Offenbarung der göttlichen Güte keine vollkommene wäre, wenn sie den vernünftigen Geschöpfen nicht für alle Ewigkeit ihre Wohlthaten zutheilen würde. Der Mensch wäre endlich nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen, wenn er dieses Bild — den göttlichen Logos — nicht auch in seiner Ewigkeit nachahmen würde. — Aber die Seele tritt, wenn sie den irdischen Körper verläßt, nicht in eine rein außerkörperliche Existenz ein, sondern sie behält jenen ätherischen Körper bei, der ihr wesentlich ist, und der gegenwärtig unter der Hülle des fleischlichen Körpers verborgen liegt. (Ib. 2, 2, 2.).

15. Was das Verhältniß der Seele zum Leibe betrifft, so führt Origenes die Ansicht derjenigen auf, welche im Menschen eine zweifache Seele annahmen, eine unsterbliche und eine sterbliche, scheint aber dieser Ansicht nicht geneigt zu sein, obgleich er sie nicht ausdrücklich in Abrede stellt. Der Apostel, sagt er, spricht allerdings von einem Streite zwischen „Geist" und „Fleisch", und Manche lassen sich dadurch bestimmen, dem „Fleische" auf diesen Grund hin eine eigene Seele zuzutheilen, verschieden von der geistigen. Denn dieser Streit, meinen sie, setze auf Seite des Fleisches gleichfalls einen Willen voraus; ein Wille aber sei nicht möglich ohne eine Seele, in welcher er wurzelt. Allein, bemerkt Origenes, man kann unter „Fleisch" auch blos die sinnlichen Neigungen und Begierden verstehen, und dann den Streit zwischen „Fleisch" und „Geist" auf den bloßen Widerstreit dieser Neigungen und Begierden mit der Vernunft beziehen.

16. Allerdings, lehrt Origenes weiter, muß ein Unterschied zwischen νους und ψυχη angenommen werden. Aber dieser Unterschied ist nur ein beziehungsweiser. Er erklärt ihn auf eigenthümliche Weise. In so fern nämlich in der griechischen Sprache mit dem Worte ψυχη sich der Begriff der Kälte verbindet, meint Origenes, auch der Geist (νους) sei dadurch zur ψυχη geworden, daß er in der Liebe Gottes erkaltet sei. Und wie nicht jeder Geist ursprünglich gleich tief gesunken ist, sondern der Grad der Entfernung von Gott bei Verschiedenen verschieden ist, so sind auch nicht alle Geister in gleichem Grade zur Seele degenerirt, sondern die anderen mehr, die anderen weniger. Das ist der Grund, warum im Menschen zwei „Theile der Seele" zu unterscheiden sind, der bessere, welcher nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geschaffen ist, und der schlechtere, welcher in Folge des Abfalles von Gott von der Seele contrahirt wurde, und welcher der Materie zugeneigt ist. Deshalb ist es denn auch Aufgabe der Seele, durch Erhebung zur Liebe Gottes und durch Fortschreiten in derselben diesen „schlechten Theil" wieder abzustreifen und wieder ganz Geist zu werden.

17. Die Freiheit des Willens gilt dem Origenes als unleugbar.

Die Stimme des Selbstbewußtseins, sagt er, spricht entschieden dafür. Tugend wäre ohne Freiheit nicht möglich. Ein Wesen, das zwischen verschiedenen Handlungen unterscheiden, die einen billigen, die anderen mißbilligen kann, muß nothwendig auch im Stande sein, zwischen denselben zu wählen. In der Freiheit wurzelt das Gute und das Böse. Zum Guten bedürfen wir aber auch der Gnade Gottes. Das Böse ist die Abwendung von der Fülle des wahren Seins zur Leere und Nichtigkeit, also eine Privation; das Leben in der Sünde ist ein Leben des Todes. Das Böse wurzelt nicht in der Materie; es hat, wie gesagt, seinen Grund nur im Mißbrauche der Freiheit.

18. Es bleibt uns nun noch die Eschatologie des Origenes zu behandeln übrig. Die Menschenseelen sind zur Strafe für die ursprüngliche überzeitliche Schuld in die Körper eingeschlossen worden. Diese Strafe soll jedoch für sie zugleich heilend sein. Von der Sünde geheilt sollen sie dann in den ursprünglichen Zustand wieder zurückkehren. Diese Zurückführung ist im gegenwärtigen Weltäon bedingt durch die Erlösung. Das ist die Bedeutung der letzteren. Der Logos hat die menschliche Natur angenommen, und ist für uns gestorben, um uns Verzeihung und Gnade von Gott zu erwerben. Die Seele Christi hat gleichfalls ihrer Vereinigung mit dem Logos präexistirt, wie alle übrigen Seelen; durch die unwandelbare, standhafte Liebe, mit welcher sie Gott treu geblieben, hat sie sich die Einigung mit dem Logos verdient; diese ist daher in gedachter Beziehung gewissermaßen ihr eigenes Werk.

19. Die Heilung der Menschen von der Sünde ist jedoch nicht blos auf das gegenwärtige Leben beschränkt, sondern sie reicht auch in's Jenseits hinüber. Auch die jenseitige Strafe ist wesentlich nur heilende Strafe. Während also die gereinigten Seelen gleich nach dem Tode des Leibes in die Herrlichkeit eingehen, dauert für die übrigen auch nach dem Tode der Proceß der Heilung durch die Strafe fort. Die jenseitige Strafe ist eine Strafe des Feuers, in so fern das Bewußtsein der Sünde und der Stachel des Gewissens der Qual des Feuers gleichkommen wird. Durch dieses Feuer wird aber die Seele auch gereinigt, und ist die Reinigung vollbracht, dann steigt sie früher oder später gleichfalls zur Herrlichkeit auf. So wird die Reinigung der Seelen durch lange Jahrhunderte sich fortsetzen, und damit das Böse immer mehr sich verringern, bis es endlich ganz verschwindet, und die Erbarmung Gottes auch auf Denjenigen sich niederläßt, welcher am tiefsten gesunken ist, auf den Satan. Demnach wird am Ende die Restitution auf alle Geister sich ausdehnen, welche von Gott abgefallen sind, auf alle Menschenseelen und auf alle Dämonen. Die Apokatastasis wird eine allgemeine sein. (Ib. 1, 6, 3.)

20. Die Apokatastasis vollendet sich in der Auferstehung der Leiber. Am Ende, wenn alle Seelen gereinigt und geläutert sind, werden auch die Leiber wieder aus dem Tode erweckt und mit den Seelen im Stande der Verklärung vereinigt werden. Und ist dies geschehen, dann kehrt zuletzt auch die materielle Welt in den Zustand ihrer ehevorigen Verklärung zurück; die Verschiedenheit der materiellen Wesen hört auf, und die ursprüngliche Einheit und Vollkommenheit der ganzen Schöpfung ist wieder hergestellt.

Gott ist Alles in Allem geworden. Dann folgt ein neuer Weltäon; es erneuert sich der Abfall und eine andere Welt tritt an die Stelle der aufgehobenen. So geht es fort in ewigem Wechsel.

3. Origenisten und Antiorigenisten.

Methodius, Gregor der Thaumaturg, Pamphilus und Dionysius.

§. 96.

1. Bald nach dem Tode des Origenes erhob sich die Reaction gegen die von ihm vorgetragenen Irrthümer. Der Hauptträger dieser Reaction war der heil. **Methodius**, welcher zuerst Bischof von Olympus war, später aber Bischof von Tyrus wurde, und in der diocletianischen Verfolgung als Martyrer zu Chalcis in Syrien (312) starb. Seine Werke sind: eine „Symposion der zehn Jungfrauen oder von der Virginität", eine Schrift „vom freien Willen und vom Ursprung des Bösen"; und endlich zwei Abhandlungen, die eine „von der Auferstehung", die andere „von den geschaffenen Dingen".

2. In diesen beiden letzteren Schriften nun tritt Methodius den origenistischen Irrthümern als entschiedener Gegner gegenüber. Er bekämpft die Lehren des Origenes von der specifischen Gleichheit aller geistigen Geschöpfe, von der Präexistenz der Seelen, von ihrem Falle und von ihrem Herabsteigen in den Leib als in einen Kerker. Die menschliche Seele, lehrt er, kann nicht gleicher Natur mit den Engeln sein; denn die erstere ist von Natur aus für den Leib bestimmt, während die Natur des Engels die Verbindung mit dem Leibe ausschließt. Nicht die Seele allein ist der Mensch; sondern der Mensch besteht aus Leib und Seele; er ist aus beiden zusammengesetzt; die Seele kann daher nicht vor dem Leibe existiren, sie wird vielmehr zugleich mit der Entstehung des Leibes für diesen geschaffen. Der Mensch als Mensch ist daher gleichfalls etwas Ursprüngliches, wie die übrigen Arten der Dinge.

3. Methodius bekämpft ferner auch die origenistische Lehre von der Ewigkeit der Schöpfung. Die Beweise, welche Origenes für die Ewigkeit der Schöpfung beibringt, erklärt er als nichtig. Gott besitzt seine ganze Vollkommenheit auch ohne die geschöpfliche Welt; es waltet daher für ihn keine Nothwendigkeit, die Welt zu schaffen. Würde man annehmen, daß das zeitlich eintretende Schaffen eine Veränderung in Gott mit sich führe, so müßte das ebenso gut vom Aufhören des Schaffens gelten. Kurz, die Welt hat nicht nothwendig eine ewige Dauer; im Gegentheil, eben weil sie eine Ursache ihres Daseins voraussetzt und hervorgebracht ist, muß sie als Hervorgebrachtes nothwendig einen Anfang haben.

4. Mit Begeisterung führte dagegen die Sache seines Lehrers Origenes der heil. **Gregor der Wunderthäter** (210—270). Er sollte als Jüngling Rechtswissenschaft auf der Schule zu Berytus studiren; kam aber auf der Reise dahin nach Cäsarea in Palästina, wo Origenes damals lehrte. Dessen Vorträge nun, sowie dessen außerordentliche Persönlichkeit machten einen solchen Eindruck auf ihn, daß er das Rechtsstudium aufgab, und in Cäsarea an fünf Jahre den Umgang und den Unterricht des berühmten Lehrers genoß. Es existirt von ihm eine „Lobrede auf Origenes", welche er in Cäsarea kurz vor seiner Rückkehr in seine Heimath (Neocäsarea in Pontus) vor einer großen Versammlung gehalten hat. In dieser Rede schildert er den Origenes als den weisesten Lehrer in seinem Unterrichte, und als ein unerreichbares Vorbild in seinem ganzen Verhalten und Leben, und dankt Gott und seinem schützenden Engel, daß er ihn zu diesem geliebten Lehrer geleitet habe.

5. Ein weiterer begeisterter Anhänger des Origenes war der Presbyter **Pamphilus** in Cäsarea. Er hatte hierselbst eine Bibliothek und eine Schule gegründet, an welcher er lehrte, und erlitt nach zweijähriger Kerkerhaft i. J. 309 das Martyrium.

Im Gefängnisse schrieb er eine „Apologie des Origenes" (Apologeticum pro Origene) in fünf Büchern. Der Geschichtschreiber Eusebius von Cäsarea gab sie nach seinem Tode, ein sechstes Buch hinzufügend, heraus. Leider ist sie bis auf das von Rufinus in lateinischer Uebersetzung erhaltene erste Buch verloren gegangen.

6. Erwähnt kann endlich hier noch werden Dionysius der Große, Bischof von Alexandrien (190—265), welcher gleichfalls ein Schüler des Origenes war. Er hat viele Schriften verfaßt, von denen aber leider nur mehr Fragmente vorhanden sind. Unter Anderm schrieb er ein Buch περι φυσεως, gerichtet gegen die Epicuräer, ihre Atomenlehre und ihre Leugnung der göttlichen Providenz. Die Fragmente, welche vom herrlichen und kunstvollen Bau der Welt und des Menschen handeln und daraus die göttliche Vorsehung erweisen, bekunden Schärfe und Kraft der Argumente, sowie Eleganz und Präcision der Sprache. Dazu kommt dann eine Schrift Contra Sabellium, worin er dessen Irrlehre bekämpft. Er scheint in dieser Schrift nicht vorsichtig genug gewesen zu sein im Ausdrucke, und kam daher in den Ruf der Heterodoxie, wogegen er sich aber in einer eigenen Schrift vertheidigte, womit dann die Sache beigelegt war.

III. Die lateinischen Kirchenschriftsteller dieser Zeit.

1. Tertullian.

§. 97.

1. An erster Stelle steht unter den lateinischen Kirchenschriftstellern dieser Zeit Tertullian. Quintus Septimus Florus Tertullianus wurde um das Jahr 160 zu Carthago von heidnischen Eltern geboren. Von Natur aus mit scharfem, durchdringendem Verstande und lebhafter Phantasie ausgestattet, studirte er Philosophie und schöne Wissenschaften und wählte sich als Lebensberuf die Rechtsgelehrsamkeit. Die äußere Ursache seiner Bekehrung zum Christenthum, die i. J. 193 eintrat, ist unbekannt. Als Christ weihte er sich dem priesterlichen Stande und verwendete seine große Gelehrsamkeit und seine gewandte Feder mit dem größten Eifer zur Vertheidigung des Christenthums gegen Heiden, Juden und Häretiker, und zur Belehrung und Stärkung der Gläubigen nach den verschiedenen Bedürfnissen der Zeit. Leider trieb ihn der Rigorismus seines Gemüthes später (um 203) zur Sekte der Montanisten, welche durch angebliche höhere Erleuchtung und eine falsche, übertriebene Strenge sich vor den Katholiken hervorzuthun suchten. Die Milderungen der kirchlichen Disciplin, welche zu seiner Zeit eintraten, hatten seinen Beifall nicht; er sah darin das Hereinbrechen des heidnischen Sittenverderbnisses in die Kirche, die Begünstigung des fleischlichen Sinnes. In Folge dessen schloß er sich den Montanisten an, und trat in Opposition zur Kirche. Ob er nachmals wieder zu dieser zurückgekehrt sei, ist ungewiß. Er starb i. J. 240.

2. Seine Schriften zerfallen ihrem Inhalte nach in apologetische, in dogmatische und in ethische Abhandlungen, und der Zeit nach gehören sie entweder seiner katholischen oder seiner montanistischen Lebensperiode an. Zu den apologetischen Schriften sind zu zählen: der Apologeticus (liber), die Schrift: Ad nationes; De testimonio animae; Adv. Scapulam und Adv. Judaeos. Unter die Categorie der dogmatisch-polemischen Schriften dagegen fallen aus der katholischen Periode: die Schrift De praescriptionibus haereticorum, und De baptismo; aus der montanistischen Periode dagegen: die Schrift Adv. Marcionem; Adv. Valentinianos; De carne

Christi; De resurrectione carnis; Adv. Hermogenem; De anima; Adv. Praxeam. Zu den ethischen Schriften endlich gehören aus der katholischen Periode: die Schrift Ad martyres; De oratione; De spectaculis; De idololatria; De patientia; De poenitentia; Ad uxorem; aus der montanistischen Periode dagegen: De exhortatione castitatis; De monogamia; De pudicitia; De jejunio; De velandis virginibus; De corona militis; De fuga in persecutione; De pallio [1]).

3. Tertullian war ein Mann von außerordentlicher Begabung und Gelehrsamkeit; als Charakter durchaus Original. Als Grundzug tritt in diesem hervor eine ungemeine Energie, die schnell leidenschaftlich erregt wird, vereint mit Geradheit und Offenheit. Was er einmal als wahr erkannt, dafür stand er mit seiner ganzen Kraft und Persönlichkeit ein. In der Darstellung seiner Gedanken sieht er es nirgends auf Formschönheit, sondern immer nur auf die Richtigkeit des Ausdrucks ab. Seine Darstellung gleicht meistens einem Gießbache, der geräuschvoll dahin stürzt. Es begegnen uns darin nicht selten unvermittelte Uebergänge, harte Construktionen, seltsame Wortformen, die er aus der juristischen und aus der Volkssprache herübernimmt. Seine Latinität ist daher eine eigenthümliche, originelle; es spiegelt sich in seinem Stile die Originalität seines Geistes ab.

4. Tertullian erweist sich der griechischen Philosophie nicht so geneigt, wie vor ihm Justinus. Er gefällt sich darin, die Irrthümer der griechischen Philosophie hervorzuheben, um letztere dem Christenthume gegenüber in Schatten zu stellen. Doch ist diese seine Abneigung nicht so fast gegen die griechische Philosophie an sich gerichtet; sein Eifer gegen die Philosophen wird vielmehr vorzugsweise durch den Mißbrauch erregt, welchen die Häretiker von der griechischen Philosophie zur Begründung ihrer Häresien und zur Verunstaltung des wahren Christenthums machten. Dagegen richten sich zunächst seine Vorwürfe. Daher ist seine Hauptklage immer diese, daß die Philosophen die Patriarchen der Häretiker seien. Von den Platonikern, sagt er, wurde Valentin ausgerüstet, von den Stoikern Marcion; von den Epicuräern rührt die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele her, von allen Philosophenschulen die Verwerfung der Auferstehung, u. s. w.

5. Aber ungeachtet seiner Abneigung gegen die Philosophie ist Tertullian doch weit entfernt, das natürliche Wissen, namentlich die natürliche Gotteserkenntniß zu leugnen. In seinen apologetischen Schriften gegen die Heiden tritt zu wiederholten Malen der Gedanke auf, daß die Seele durch ihre eigene Natur Zeugniß gebe von dem Einen wahren Gotte. Wollten die Heiden, meint er, nur auf die natürliche Stimme ihrer eigenen Seele hören, dann wären sie genöthigt, die Einheit Gottes anzuerkennen. Denn die Seele wendet sich im Zustande eines plötzlichen Schreckens oder eines heißen Wunsches, der sie beseelt, ganz unwillkürlich an den Einen wahren Gott, nicht an ein Idol. Dies beweisen die Ausdrücke, welche sie in solchen Fällen unwillkürlich gebraucht, wie: „Gott gebe es," oder „so Gott will," oder „Gott segne dich" u. s. w.

1) Ueber Tertullian schrieben: Condamin, De Tert. vexatae religionis patrono, Lyon 1878; Hauschild, Die rationelle Psychologie und Erkenntnißlehre Tertullians, Leipzig 1881; u. A. m.

So gibt die Seele durch ihre eigene Natur Zeugniß von dem einen wahren Gotte; ihre Natur ist selbst die Lehrmeisterin, durch welche uns Gott über sich selbst belehrt. Die Seele ist von Natur aus christlich. (De test. animae.)

6. Auch gegen die Marcioniten sucht Tertullian, gleichwie Irenäus den Satz zu begründen, daß die Erkenntniß des wahren Gottes nicht ausschließlich durch die Offenbarung desselben in Christo bedingt sei, sondern daß es vielmehr eine doppelte Erkenntniß Gottes gebe, eine natürliche, welche von den Werken Gottes ausgeht, und von diesen zum Urheber derselben sich erhebt, und eine Erkenntniß durch die Prophetie (Offenbarung). Die erstere geht der letzteren sogar voraus. Vorher ist die Seele, dann erst die Prophetie. Die Seele aber legt, wie wir schon gehört haben, durch ihre eigene Natur Zeugniß ab von dem wahren Gotte. Das Gottesbewußtsein ist die natürliche Mitgift derselben. Darum kann der wahre Gott unmöglich je ganz unbekannt sein, wie die Marcioniten annehmen. Auch ohne die Prophetie (Offenbarung) ist er erkennbar.

7. Frägt es sich nun aber weiter um das Verhältniß, in welchem nach Tertullian das natürliche Wissen und die Glaubenserkenntniß zu einander stehen, so nimmt Tertullian der rationalistischen Tendenz der Häretiker gegenüber entschieden den christlichen Glaubensstandpunkt ein. Die Kirche, sagt er, ist früher als alle Häresien. Ihre Lehre ist daher die ursprüngliche, und darum die allein wahre. Was erst später von ihr sich losgelöst und mit ihrer Lehre sich in Widerspruch gesetzt hat, das ist unberechtigt und falsch. Nur was durch die kirchliche Tradition auf uns gekommen, kann als Wahrheit anerkannt werden. Die Tradition der Apostel ist keine andere, als die Tradition der Kirche und umgekehrt; daher darf die Tradition der Kirche nicht verlassen werden unter dem Vorwande, der Tradition der Apostel zu folgen, wie solches die Häresie thut. Wenn du ein Christ bist, sagt Tertullian, so glaube, was überliefert ist! Der Glaube ist die Regel des Wissens; gegen diese Regel, im Widerspruche mit dieser Regel Nichts wissen, heißt Alles wissen.

8. Von diesem Standpunkte aus geht denn nun Tertullian gegen die Häretiker vor. Wenn die Marcioniten, sagt er, zwei Götter annehmen, einen guten und einen gerechten (den höchsten Gott und den Demiurg), so setzen sie sich damit in Widerspruch mit der Vernunft. Gott ist nämlich das Summum magnum, das höchste und größte Wesen, das sich denken läßt. Ist er aber dieses, so kann er nur Einer sein. Denn hätte er ein Gleiches neben sich, dann wäre er nicht mehr das Summum magnum, da dann noch ein Höheres denkbar wäre, das kein Gleiches mehr neben sich hat. Ist daher Gott nicht Einer, dann ist er gar nicht; denn ziemender glauben wir, es sei ein Ding überhaupt nicht, als daß es anders sei, als es sein sollte. Wenn die Häretiker meinen, Güte und Gerechtigkeit seien nicht compatibel miteinander, und müßten daher auf zwei verschiedene Götter vertheilt werden, so ist das unrichtig; denn Güte und Gerechtigkeit schließen sich nicht blos nicht aus, sondern sie schließen sich vielmehr ein; da wer nicht gerecht ist, auch nicht gut ist, und umgekehrt. (Adv. Marc. l. 1, c. 3 sqq.)

9. Wenn die Häretiker das göttliche Wesen als reine Idealität auffaßten, und zwar in dem Grade, daß ihnen über der Idealität die Realität desselben zu verschwinden drohte, so ist Tertullian dieser Auffassung entschieden abgeneigt. Er geht so weit, daß er Gott, obgleich er seine Geistigkeit festhält, doch auch einen Körper zuschreibt. Alles Wirkliche, sagt er, ist körperlich; nur das, was nicht ist, kann man als unkörperlich bezeichnen. Er kann sich eine Substanz nicht denken, ohne daß sie körperlich wäre. Ipsa substantia, sagt er (adv. Hermog. c. 35.) corpus est rei cujusque. Demnach unterscheidet er in Gott in analoger Weise, wie im Menschen, zwischen Geist und Körper, und will die Ausdrücke der heiligen Schrift von Augen, Händen, Füßen u. s. w. Gottes im wörtlichen Sinne gefaßt wissen. Das ist allerdings eine eigenthümliche Ansicht. Doch müssen wir jedenfalls annehmen, daß er unter dem „Leibe" Gottes nicht einen materiellen Körper versteht, sondern daß er damit nur die Realität und Substantialität des göttlichen Wesens in prägnanter Weise zum Ausdruck bringen will. Andernfalls stünde Tertullian in der Gesammtauffassung des göttlichen Wesens mit sich selbst im Widerspruch.

10. Gegen die Monarchianer vertheidigt Tertullian die Einheit Gottes in der Dreiheit der immanenten göttlichen Oekonomie. Praxeas, sagt Tertullian, und seine Anhänger behaupten, man könne die Einheit Gottes nicht aufrecht erhalten, wenn man nicht Vater, Sohn und heiligen Geist als ein und dasselbe betrachte. „Gleich als wenn nicht auch so Einer Alles wäre, wenn aus Einem Alles ist, nämlich vermöge der Einheit der Substanz, und nichts destoweniger das Geheimniß der Oekonomie gewahrt wird, welche die Einheit zur Dreiheit disponirt, drei auseinander scheidend, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Drei aber nicht dem Stande, sondern der Stufe (Ordnung), nicht der Substanz, sondern der Form (Person), nicht der Macht, sondern der Gestalt (species) nach. Denn sie sind Einer Substanz, und Eines Standes und Einer Macht: weil nur Ein Gott ist, aus welchem jene Stufen und Formen und Gestalten sind, welche die Namen Vater, Sohn und heiliger Geist führen." (Adv. Praxeam, c. 2.)

11. Gegen Hermogenes vertheidigt Tertullian die Schöpfung der Welt aus Nichts. Es gibt keine ewige Materie. Wer eine solche annimmt, der führt zwei Götter ein; denn er macht die Materie Gott gleich, weil er ihr eine wesentlich göttliche Eigenschaft, die Ewigkeit zutheilt. Ja er setzt in einer gewissen Beziehung die Materie noch über Gott, weil er Gott in der Weltbildung von ihr abhängig macht. Die Welt kann somit nicht aus einer ewigen Materie herausgebildet, sie muß aus Nichts geschaffen sein. Gott ist der Allmächtige; zur Allmacht gehört es aber auch, daß er etwas aus Nichts hervorbringen kann. Darum ist die Welt auch nicht ewig; sie hat einen Anfang genommen. Hermogenes meint, Gott wäre nicht ewig Gott gewesen, wenn er nicht auch ewig Herr gewesen, und Herr könnte er nicht ewig gewesen sein, wenn nicht ewig etwas da war, worüber er Herr gewesen. Aber diese Schlußfolgerung ist falsch; denn der Name „Herr" ist nicht Name der Substanz, sondern Name der Macht. Gott war also auch vor der Weltschöpfung

Gott, obgleich er noch nicht Herr war; denn das „Herr sein" fügt seiner Substanz Nichts hinzu; es ist nur eine Benennung, welche Gott zukommt in Folge seiner Machterweisung in der Weltschöpfung.

12. In der Bestimmung des Wesens der menschlichen Seele tritt Tertullian den Häretikern in derselben Weise entgegen, wie da, wo er Gott einen Körper beilegt. Die Seele ist nach seiner Ansicht ebenfalls nicht ein unkörperliches, sondern ein körperliches Wesen. Wie nämlich der Mensch, sofern er Mensch ist, aus zwei Bestandtheilen besteht, aus Leib und Seele, so ist auch in der Seele selbst wiederum die analoge Unterscheidung zu machen zwischen einem geistigen und leiblichen Elemente, die zwar wesentlich zusammen gehören und von einander untrennbar sind, wovon aber doch das erstere gewissermaßen die Seele der Seele, und das letztere der Leib jener Seele ist. Für diese Körperlichkeit der Seele schöpft Tertullian die Beweise aus dem stoischen System. Wäre die Seele nicht körperlich, so könnte sie nicht vom Leibe Wirkungen erfahren, und nicht leidensfähig sein. Zwischen einem Körperlichen und Unkörperlichen könnte keine Einigung stattfinden, weil eine Berührung zwischen beiden unmöglich wäre. Die Kinder gleichen den Eltern nicht blos in leiblicher, sondern auch in geistiger Beziehung, was ohne Voraussetzung der Körperlichkeit der Seele nicht stattfinden könnte. (De anima, c. 5.)

13. Die Seele ist hienach zu denken als ein zartes, helles und luftartiges Wesen, welches dieselbe Gestalt und dieselben Organe besitzt, wie der Leib, indem sie durch alle Theile und Organe des Leibes ergossen ist. Sie wächst daher auch mit dem Körper, zwar nicht durch Vergrößerung ihrer Substanz, aber doch durch Entfaltung ihrer Kräfte und Organe. Ihr Wachsthum ist zu vergleichen mit der durch fortgesetztes Schlagen bewirkten Ausdehnung eines Goldplättchens, welches dadurch zwar nicht der Substanz nach wächst, aber doch an Größe und Glanz zunimmt. Obgleich mithin die Seele körperlich ist, so kann sie deshalb doch nicht der Substanz nach vermehrt oder verringert werden; sie ist untheilbar und unauflöslich. (De anima c. 37.)

14. In Bezug auf die Entstehung der Seelen bekennt sich Tertullian zum Traducianismus. Die Seele wird von den Erzeugern zugleich mit dem Fleische und ganz in derselben Weise wie dieses erzeugt. Aus dem Zeugungsacte resultirt ein doppelter Same, ein seelischer und ein leiblicher, und wie der letztere aus dem Fleische der Erzeuger sich loslöst, so quillt auch der letztere aus den Seelen der Erzeuger hervor. Anfangs sind sie gänzlich vermischt miteinander; allmählich aber scheiden sie sich in der Weise, daß aus dem einen der Leib, aus dem anderen die Seele des Kindes sich bildet. Deshalb war Adams Seele die Mutterseele aller übrigen. (De anima c. 19. 20. 27.)

15. Gegen die Dreitheilung des Menschen in Leib, Seele und Geist, wie sie die Gnostiker vertraten, erklärt sich Tertullian entschieden. Der Mensch besteht nach ihm nur aus Leib und Seele; er ist die Einheit von Seele und Fleisch. Was wir Vernunft (νοῦς, mens, animus) nennen, ist nur eine Kraft der Seele, jene Kraft nämlich, vermöge deren sie denkt und will. Dabei setzt dann Tertullian die Vernunft in die engste Beziehung zum Sinne. Dem

Sinne verdankt der Verstand Alles, was er erkennt; jener ist der Führer, Urheber und die Grundlage all seiner Thätigkeit, und daher steht derselbe keineswegs dem Range nach unter der Vernunft, sondern vielmehr über derselben.

16. Die häretische Herabwürdigung und Verdammung des Fleisches findet an Tertullian gleichfalls einen energischen Gegner. Seele und Fleisch stehen nach ihm in der innigsten Verbindung miteinander, so daß das eine auf das andere angewiesen ist. Die Seele ist Lebensprincip des Fleisches, das Fleisch dient aber hinwiederum auch den eigenthümlichen Functionen der Seele als Organ. Ohne die Seele vermag das „Fleisch" nicht zu leben; ohne das „Fleisch" vermag dagegen auch die Seele nicht thätig zu sein; es gibt keine Thätigkeit der Seele, die nicht zugleich durch das Fleisch vermittelt und bedingt wäre. So innig sind Seele und Fleisch miteinander verbunden, daß man es für ungewiß halten könnte, ob das Fleisch die Seele, oder die Seele das Fleisch halte oder trage, ob die Seele dem Fleische, oder das Fleisch der Seele gehorche. So konnte Tertullian zuletzt zu der Frage fortschreiten: „Was ist der Mensch anders als Fleisch?" (De resurr. carnis, c. 15.)

17. Damit war die weitere häretische Ansicht, daß das Fleisch die Quelle des Bösen sei, von selbst abgewiesen. Das Böse hat nach Tertullian seinen Grund einzig in dem Mißbrauche der Freiheit. Nicht das Fleisch an und für sich ist es, das dem Heile des Menschen widerstreitet, sondern die Werke des Fleisches, welche die Seele in und mit dem Fleische vollbringt, sind es. So hat auch der erste Mensch durch Mißbrauch seiner Freiheit gesündigt, und da alle Seelen aus der Seele des ersten Menschen stammen, so hat sich dessen Sünde auch auf alle seine Nachkommen hinüberverpflanzt. Daher stammt dasjenige, was wir den irrationalen Theil der Seele nennen, in so fern derselbe gegen die Vernunft sich auflehnt. Die Sünde pflanzte sich nämlich gleichsam in die Seele ein, und verwuchs mit dieser in der Art, daß sie zuletzt wie ein Moment ihrer Natur erscheint. Das ist das Irrationale in der Seele, das daher recht eigentlich vom Teufel stammt. Doch ist auch ein Rest des Guten, des göttlichen Ebenbildes, in uns geblieben; denn das, was von Gott ist, kann allerdings verdunkelt, aber nicht verlöscht werden. (De anima c. 16.)

18. Wenn die Häretiker das Fleisch von der durch Christum geschehenen Erlösung ausnahmen, indem sie lehrten, daß die Erlösung die Befreiung der Seele vom Leibe intendire: so bekämpfte Tertullian diese Lehre gleichfalls mit der ganzen Kraft seiner Dialectik. Weit entfernt, daß das Fleisch von der Erlösung ausgeschlossen wäre, ist vielmehr alle Erlösung und Heiligung der Seele durch das Fleisch bedingt. Die Erlösung wirkt zuerst auf das Fleisch und erst durch dieses auf die Seele. In der Taufe wird das Fleisch abgewaschen und dadurch erst die Seele gereinigt; in der Buße wird das Fleisch durch die Auflegung der Hand beschattet, damit die Seele durch das Feuer des Geistes erleuchtet und gereinigt werde. Das Fleisch genießt den Leib und das Blut des Herrn, damit dadurch die Seele mit Gott genährt werde. Das Fleisch ist daher der Angelpunkt des Heiles. „Tröstet euch, Fleisch und Blut," ruft Tertullian aus, „ihr habt das Himmelreich in Christo erobert." (De resurr. carnis, c. 51.)

19. Die Unsterblichkeit der Seele vertheidigt Tertullian sowohl den Heiden, als den Häretikern gegenüber. Er beruft sich hiefür wiederum auf die

Stimme der Natur. Von Natur aus fühlen wir uns gedrungen, den Verstorbenen Gutes zu wünschen, sie zu beklagen oder glücklich zu preisen. Sind die Seelen nicht unsterblich, dann ist diese Stimme der Natur unerklärlich. — Wir haben ferner eine natürliche Furcht vor dem Tode. Ist aber die Seele sterblich, warum sollten wir dann den Tod fürchten, da er uns ja von den Uebeln dieses Lebens befreit! — Wir suchen endlich unsterblichen Ruhm bei den Menschen. Was wäre uns aber dieser nütze, wenn die Seele nicht unsterblich wäre! (De test. animae, c. 4; de carne Christi, c. 12.)

20. Doch bleibt Tertullian nicht bei der Unsterblichkeit der Seele allein stehen. Seine Lehren von dem Wesen und der Bedeutung des Fleisches boten ihm die Grundlage dar, um auch die Auferstehung des Fleisches den Häretikern gegenüber energisch zu vertheidigen. Es gibt keine Seelenwanderung. Die Seelen gelangen (mit Ausnahme der Seelen der Märtyrer) zwar nicht sogleich nach dem Tode in's Himmelreich; aber sie müssen auch nicht durch verschiedene Körper wandern; sie werden sämmtlich im Hades aufbewahrt bis zum Tage des Gerichtes. Dann werden auch die Leiber wieder erweckt und mit den Seelen vereinigt werden. Der Mensch, aus Leib und Seele bestehend, hat hienieden das Gute und Böse gewirkt; deshalb müssen beide, Leib und Seele, auch an der endlichen Vergeltung Theil haben. Ist ja doch die Auferstehung des Fleisches schon durch die Natur vorgebildet und beziehungsweise gewährleistet, in so fern in der Natur überall aus dem Tode neues Leben entsprießt. (De resurr. carnis, c. 14 sqq.)

2. Minutius Felix und Arnobius.

§. 98.

1. Ein Zeitgenosse Tertullians ist der römische Anwalt Minutius Felix. Von seinem Leben selbst wissen wir wenig Sicheres; nur so viel ist gewiß, daß er in Rom als Rechtsanwalt und Redner berühmt war, und in reiferen Jahren Christ wurde. Wir besitzen von ihm eine Apologie unter dem Titel „Oktavius" in dialogischer Form geschrieben, indem der Heide Cäcilius das Christenthum bekämpft, und der Christ Oktavius dasselbe vertheidigt. Felix vertheidigt in dieser Schrift in der Person des Oktavius den Glauben an die Einheit Gottes, die er bereits bei den namhaftesten Philosophen nachzuweisen sucht, bekämpft mit großer Schärfe den Polytheismus als der Vernunft und dem sittlichen Bewußtsein widerstreitend, und hält die christliche Lehre von der Vergänglichkeit der Welt, der Unvergänglichkeit der Seele und der Wiedererweckung des Leibes gegen Einwürfe aufrecht.

2. Cäcilius fordert, daß man bei der Ungewißheit alles Uebersinnlichen sich darüber nicht in eitler Selbstüberhebung ein eigenes Urtheil erlaube, sondern der Ueberlieferung der Vorfahren treu bleibe, und falls man doch philosophiren wolle, nach der Weise des Sokrates sich auf das Menschliche beschränken, im Uebrigen aber in dem Wissen seines Nichtwissens die wahre Weisheit finden solle. Gegen diesen Skepticismus erhebt sich Oktavius. Die Gotteserkenntniß ist nicht so unsicher; im Gegentheile, Nichts stellt sich dem menschlichen Geiste mit größerer Evidenz dar, als das Dasein Gottes, wenn er die ganze Ordnung der Natur, und insbesondere die allseitig zweckmäßige Bildung der Organismen, namentlich des menschlichen Körpers betrachtet. Es muß ein göttliches Wesen sein, welches die Welt in ihrer Gesammtheit sowohl als auch

nach ihren Theilen bildet, leitet und regiert. Die Einheit der Naturordnung beweist dann zugleich die Einheit dieses Gottes. Diese Einheit Gottes ist überdies durch das natürliche Bewußtsein gewährleistet (der Tertullianische Beweis aus dem Zeugnisse der Seele kehrt auch hier wieder), und wird ausdrücklich fast von allen Philosophen anerkannt.

3. „Gott ist unendlich, allmächtig, ewig; vor der Welt war er sich selbst statt der Welt — ante mundum sibi ipse fuit pro mundo. Er ist nur sich selbst vollkommen bekannt; über unseren Verstand ist er erhaben. Die Götter des Volksglaubens sind vergötterte Könige oder Erfinder. Auch unreine Dämonen lassen unter dem Namen der Götter sich verehren. Der wahre Gott ist nicht da und dort, sondern er ist allgegenwärtig. Die Welt ist vergänglich, der Mensch unsterblich. Die Unsterblichkeit der Seele allein ist nur die halbe Wahrheit; auch der Leib wird wieder auferstehen, wie schon in der Natur Alles sich erneut. Mit Recht wird den Christen ein besseres Loos, als den Heiden, im Jenseits zu Theil werden; denn schon die Nichtkenntniß Gottes rechtfertigt die Bestrafung, die Gotteserkenntniß die Verzeihung. Zudem ist auch das sittliche Leben der Christen besser, als das der Heiden. Die Leiden dienen den Christen zur Prüfung und Bewährung im Kampfe mit feindlichen Mächten. Mit Recht enthalten sie sich der weltlichen Vergnügungen, die in sittlicher und religiöser Beziehung bedenklich sind. Die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung streitet nicht wider die Gerechtigkeit Gottes; denn Gott sieht die Gesinnungen der Menschen voraus, und bestimmt darnach ihr Geschick; das Fatum ist nur Gottes Ausspruch."

4. Das gleiche Thema, wie Minutius Felix, behandelt der Afrikaner Arnobius in seiner Schrift »Disputationum adversus gentes ll. 7,« welche bald nach dem Jahre 300 erschien. Da er als Heide das Christenthum hartnäckig bestritten hatte, wozu er als Lehrer der Beredsamkeit Veranlassung genug gehabt hatte, so legte ihm nach seiner Bekehrung der Bischof von Sicca auf, das Christenthum in einer Schrift öffentlich zu vertheidigen, um die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung zu prüfen. So entstand die eben genannte Schrift »Adversus gentes[1]).« In derselben bekämpft er in ähnlicher Art, wie Minutius, nur mit größerer Ausführlichkeit, den Polytheismus des Volksglaubens als absurd und unsittlich, und vertheidigt die Lehre von dem Einen, ewigen Gotte. Die allegorische Deutung der Göttermythen weist er mit Schärfe ab. Den Zweifel, ob ein Gott überhaupt existire, hält er nicht einmal der Widerlegung werth, da der Gottesglaube einem Jeden angeboren sei, ja selbst die Thiere und Pflanzen, wenn sie reden könnten, Gott als den Herrn des Weltalls verkünden würden. Gott ist der Unendliche und Ewige, gleichsam der Ort und Raum aller Dinge.

5. Was das Wesen der menschlichen Seele betrifft, so hält Arnobius dieselbe für ein Mittleres zwischen dem Göttlichen und Materiellen, und bekämpft deshalb auch die platonische Ansicht, daß dieselbe ihrer Natur nach unsterblich sei. Die Unsterblichkeit der Seele folgt nach seiner Meinung nicht aus der Natur der Seele, sondern ist eine Gnadengabe Gottes. Desungeachtet aber dürfe man an deren Unsterblichkeit nicht zweifeln; denn wäre die Seele sterblich, dann würde es nicht nur der größte Irrthum, sondern geradezu thörichte Blindheit sein, die Leidenschaften zu bändigen, da uns kein jenseitiger Lohn für eine so gewaltige Arbeit erwartete. Hervorgebracht ist die Seele nicht von Gott, sondern von einem tief unter ihm stehenden Wesen.

1) Neueste Ausgabe von Oehler, Leipz. 1846 (in Gersdorfs Bibl. patr. eccl. Lat. vol. 12.

3. Firmianus Lactantius.

§. 99.

1. Ungefähr gleichzeitig mit Arnobius lebte und wirkte der Rhetor Lactantius. Geboren zu Firmium im picenischen Gebiete besuchte er die Schule des Arnobius zu Sicca, und that sich bald derart hervor, daß ihn Kaiser Diocletian zum Lehrer der Beredsamkeit zu Nikomedia in Bythinien ernannte. Wahrscheinlich schon im Jahre 303 trat aber Lactantius zum Christenthume über, und suchte nun letzteres auf wissenschaftlichem Wege gegen die gleißnerischen Angriffe seiner früheren Standesgenossen zu vertheidigen, und zwar nicht blos durch Abwehr, sondern auch durch positive Belehrung. Dadurch nämlich, daß er die Wahrheit selbst darlegte und philosophisch begründete, wollte er den Gegnern diese Wahrheit zugänglich machen. Später wurde er Lehrer des Sohnes Constantius, des Crispus. Er starb um das Jahr 325. Sein Hauptwerk sind die »Institutiones divinae«, worin er nicht blos die Existenzberechtigung des Christenthums darthun, sondern auch in der christlichen Lehre selbst unterweisen will. Aus den Institutionen verfaßte er dann einen Auszug, unter dem Titel: Epitome divinarum institutionum ad Pentadium fratrem. Außerdem sind noch von ihm erhalten: Liber de opificio Dei ad Demetrianum; Liber de ira Dei; De mortibus persecutorum; Fragmenta et Carmina. „Er vereinigt in diesen Schriften Gefälligkeit der Form und ciceronianische Reinheit des Styls mit einer ziemlich umfassenden und genauen Kenntniß der Sache; doch ermangelt seine stets klare und leichte Darstellung mitunter der Gründlichkeit und Tiefe [1]."

2. Dem Polytheismus gegenüber sucht Lactantius vor Allem die Einheit Gottes wissenschaftlich zu begründen. Daß es über der Welt einen Gott gebe, der vorsehend und regierend über dieser waltet, kann im Hinblicke auf die wunderbare, allseitige Weltordnung gar nicht geleugnet werden. Daß aber dieser Gott nur Einer sein könne, ist ebenso evident. Denn die Einheit erfolgt schon aus dem Begriffe Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens. Gäbe es mehrere Götter, so wäre die Vollkommenheit getheilt, und keiner derselben wäre folglich mehr Gott. Dazu kommt, daß die durchaus einheitliche Weltordnung auch einen einheitlichen Ordner, eine einheitliche Vorsehung voraussetzt. Mehrere Götter würden Entgegengesetztes wollen können, woraus Kämpfe zwischen ihnen erfolgen müßten, welche die Weltordnung stören würden. Wie unsern Leib Ein Geist regiert, so die Welt Ein Gott. Der Polytheismus kann nur in den Ausschweifungen der Menschen seinen Grund haben; denn im Unglücke rufen die Menschen immer nur den Einen Gott an; nur im Glück und Wohlleben wenden sie sich an die Götter und ihre Idole.

---

1) Die Werke des Lactantius sind sehr häufig gedruckt worden; die neueren Ausgaben sind die von Bünemann (Leipz. 1739), von Le Brun und Dufresnoy (Paris 1748); in Gersdorf Bibl. P. stehen sie im X. u. XI Bde. (von Fritzsche redigirt); ebenso sind sie im Patrol. cursus completus von Migne (Paris 1844) abgedruckt.

3. Die Welt ist von Gott geschaffen. Wäre die Materie ewig, so müßte sie auch unveränderlich sein, und dann wäre eine Weltbildung unmöglich. Die menschliche Seele ist eine lichtartige oder feurige Natur, jedoch so fein und subtil, daß sie nicht blos dem Auge des Leibes, sondern auch dem Auge des Geistes unsichtbar ist. Sie pflanzt sich nicht durch Zeugung fort, sondern jede Seele wird unmittelbar von Gott geschaffen. In der Seele ist zu unterscheiden zwischen animus (mens), wodurch wir denken, und anima, wodurch wir leben. Beide sind jedoch nur beziehungsweise verschieden. Die Vernunft hat ihren Sitz im Haupte; sie ist es, welche durch die Sinne wahrnimmt; diese sind gewissermassen die Fenster, durch welche ihr die Außenwelt sichtbar ist. Der Leib lebt durch die Seele und nur durch diese[1]).

4. Das höchste Gut des Menschen muß von der Art sein, daß er es nicht mit anderen lebenden Wesen theilt, und daß es der Seele, als dem höheren Bestandtheile der menschlichen Natur, nicht dem Leibe eigenthümlich ist. Es muß ferner von der Art sein, daß es nicht erhöht und nicht vermindert werden kann; denn sonst wäre es ja nicht das höchste Gut. Diese Eigenschaft kommt ihm aber wiederum nur unter der Bedingung zu, daß es ewig ist. Daher kann das höchste Gut weder der sinnliche Genuß sein, weil dieser auch dem Thiere eigen ist, noch kann es in der Tugend für sich allein bestehen; denn diese fordert einerseits starkmüthige Ertragung der Leiden und Mühsale dieses Lebens, und andererseits eventuell sogar die Hingabe des Lebens für das Gute, was alles mit der Idee der höchsten Glückseligkeit unverträglich ist. Das höchste Gut kann also überhaupt nicht in diese Zeitlichkeit hereinfallen; es fällt in's Jenseits, und ist nichts anderes, als die Unsterblichkeit, d. i. das ewige selige Leben in Gott.

5. Verhält es sich aber also, dann ist das höchste Gut nur erreichbar durch Erkenntniß und Verehrung Gottes, d. i. durch die Religion. Nicht die Philosophie führt zur Glückseligkeit, sondern nur die Religion. Eben deshalb unterscheidet sich der Mensch gerade dadurch am wesentlichsten von dem Thiere, daß er ein Animal religiosum ist. Darin besteht sein höchster Vorzug. Durch die Religion ist dann wiederum bedingt die Tugend. Ohne die Unsterblichkeit, d. i. ohne ein anderes Leben, in welchem Belohnung und Bestrafung für die Thaten des gegenwärtigen Lebens nachfolgt, hat die Tugend keinen Sinn. Sie würde den Menschen statt glücklich, vielmehr unglücklich machen. Wie daher jede Tugend nur um der Unsterblichkeit willen anzustreben ist, so ist auch keine wahre Tugend möglich, ohne die Religion; diese ist die Mutter, die Seele aller Tugenden. Aber die Tugend muß sich auch verbinden mit der Religion, wenn letztere zum Ziele führen soll. Religion und Tugend sind der Weg zum höchsten Gute. Und die Tugend besteht selbst wiederum nicht etwa in der gänzlichen Ausrottung der πάϑη; das wäre widernatürlich, und nur ein

---

1) Anderwärts freilich meint er, die Seele stamme von Gott, der Leib vom Teufel, und sei somit zwischen beiden ein Gegensatz wie zwischen Gut und Bös anzunehmen.

Wahnsinniger könnte solches versuchen; sie besteht auch nicht in der Mäßigung der Affecte, sondern ihr Wesen liegt vielmehr darin, daß wir die πάθη recht gebrauchen, d. h. sie zum Guten hinrichten.

6. Wenn Lactantius das höchste Gut des Menschen in die Unsterblichkeit setzt, so läßt sich erwarten, daß er die Unsterblichkeit der Seele auch durch wissenschaftliche Gründe erwiesen haben werde. Solche Beweise fehlen denn auch nicht; aber er hält dabei, wie Arnobius, an der Annahme fest, daß die Unsterblichkeit nicht aus der Natur der Seele erfolge, sondern vielmehr **nur** auf der erhaltenden Causalität Gottes beruhe. Dieses vorausgesetzt, erweist er die Unsterblichkeit der Seele vor Allem aus der Fähigkeit und aus der natürlichen Bestimmung des Menschen, Gott zu erkennen und zu lieben. Ist nämlich Gott als der Gegenstand dieser Erkenntniß und Liebe ewig, so muß nothwendig auch die Seele, weil zu dieser Erkenntniß und Liebe befähigt und bestimmt, ewig, unsterblich sein. Aehnlich verhält es sich mit der **Tugend**; denn da auch diese ihrem Wesen nach etwas Bleibendes und Ewiges ist, so muß es die Seele, die der Tugend fähig ist, gleichfalls sein. Die Unsterblichkeit der Seele erweist sich endlich auch aus der Göttlichkeit ihres Ursprungs und daraus, daß ihre Werke im Gegensatze zu jenen des Körpers für eine ewige Dauer bestimmt sind.

7. Die Lehre von der **Auferstehung** des Fleisches vermischt sich bei Lactantius mit **chiliastischen** Schwärmereien. Die Seelen werden nach dem Tode des Leibes an einem gemeinsamen Orte aufbewahrt bis zur Auferstehung. Die Auferstehung ist aber eine doppelte. Die **erste** ist die der **Gerechten**. Auf diese folgt das tausendjährige Reich. Dann tritt die **zweite** Auferstehung ein, die **allgemeine** Auferstehung der Gerechten und der Ungerechten, die sich wiederum abschließt mit dem letzten Gerichte.

Zweite Periode.

Blüthezeit der patristischen Philosophie.

Vorbemerkungen.

§. 100.

1. Mit dem vierten Jahrhundert gewinnt die christliche Kirche eine wesentlich neue Stellung in der römisch-griechischen Gesellschaft. Die blutigen Verfolgungen, welche drei Jahrhunderte hindurch mit kurzen Unterbrechungen gegen die christliche Kirche gewüthet hatten, hörten auf. Nachdem Constantin mit seinem Vater Constantius schon im Jahre 306 im Occident den Christen den Frieden gegeben, und im Jahre 312 mit seinem Schwager Licinius ein Duldungsedict erlassen hatte, anerkannte er im Jahre 313 durch das Edict von Mailand die christliche Kirche als vollberechtigte Religionsgesellschaft. Nun konnte die christliche Lehre im ganzen römischen Weltreiche in Wort und Schrift ungehindert verkündigt werden; und die Kirche konnte ungehemmt ihren Cultus entfalten.

2. Dieser glückliche Umschwung konnte selbstverständlich nicht ohne Rückwirkung bleiben auf die Entwickelung der wissenschaftlichen Bestrebungen innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Bisher war diese Entwickelung vielfach behindert worden durch den Druck der Verfolgung sowohl, als auch durch das Ansehen, in welchem immer noch die heidnische Philosophie stand. Dies hörte jetzt auf. Nicht mehr gestützt durch die heidnische Gewalt sank die heidnische Philosophie immer mehr dahin, und verfiel der Auflösung. Der christliche Geist hatte den Sieg errungen, und nun konnte sich derselbe wie in anderen Gebieten, so auch im Gebiete der Wissenschaft frei entfalten.

3. Mit dem Aufschwunge der christlichen Bildung trat freilich auch der Geist des Widerspruches und der Spaltung zwischen den Christen in erhöhtem Maße hervor. Schon in den ersten drei Jahrhunderten hatte sich der christliche Geist, wie wir gesehen, verschiedenartiger Häresien zu erwehren. Aber als die Kirche endlich die Freiheit errungen, traten die Häresien mit ungleich größerer Wucht hervor. Priester und Bischöfe nahmen für ihre subjectiven Meinungen die Auctorität der Kirche selbst in Anspruch, und suchten ihre Irrthümer mit allen Mitteln auszubreiten und zur Geltung zu bringen.

4. Aber wie Gott überall aus dem Bösen Gutes zu ziehen weiß, so auch hier. Die Häresien machten es nothwendig, die bestrittenen kirchlichen Dogmen mit voller theologischer Schärfe und Präcision zum Ausdruck zu bringen, und das war wiederum nur dadurch möglich, daß sie einer genauen speculativen Untersuchung unterstellt wurden. Indem dann die Kirche auf den Concilien den kirchlichen Lehrbegriff definirte, traten die also definirten Dogmen mit einer solchen Klarheit und Bestimmtheit vor das christliche Bewußtsein, daß hinfort eine mißverständliche Auffassung derselben nicht mehr möglich war.

5. Aber nicht blos die theologischen Wahrheiten wurden in den großen Kämpfen dieser Zeit Gegenstand näherer Untersuchung; auch die Wahrheiten der Vernunft, die philosophischen Begriffe und Lehrsätze verdanken ihnen eine neue Entwickelung, einen neuen Aufschwung. Dieselben Männer, welche z. B. die Gottheit des Logos gegen die Arianer vertheidigten, mußten auch das Wesen, die Einheit, die Vollkommenheiten Gottes einer genauen Untersuchung unterwerfen. Die ontologischen Begriffe mußten gleichfalls einer näheren Analyse unterstellt werden, um in ihnen und durch sie das Geheimniß der Trinität und der hypostatischen Union begrifflich formuliren zu können. In gleicher Weise gaben die christologischen Controversen Anlaß zu psychologischen Untersuchungen und führten die Streitigkeiten über die Gnadenlehre zur Erneuerung der Fragen der Ethik.

6. So hat in einem gewissen Sinne die Philosophie in der Theologie ihre Wiedergeburt gefunden; in den Dienst des Glaubens berufen und von diesem zur Betrachtung der christlichen Mysterien emporgezogen, wurde die Vernunft sich auch jener Wahrheiten tiefer und klarer bewußt, die sie ihrer Natur nach zu erkennen bestimmt ist. Der Glaube an die Dreieinigkeit hat auch die natürliche Gotteserkenntniß, der Glaube an die Menschwerdung des

Sohnes Gottes hat auch die anthropologische und psychologische Idee, der Glaube an das Geheimniß der übernatürlichen Gnade hat auch das Verständniß der natürlichen Willenskraft, sowie des Wesens und der Bedingungen der Sittlichkeit erneuert, vertieft und befestigt[1]).

7. Wir scheiden im Folgenden drei Theile aus. Wir behandeln zuerst die griechischen, dann an zweiter Stelle die lateinischen Väter, und schließen endlich an dritter Stelle ab mit demjenigen, welcher den Höhepunkt der Entwickelung der patristischen Philosophie bezeichnet, mit Augustinus.

I. Die griechischen Kirchenväter.

1. Athanasius der Große.

§. 101.

1. Das vielbewegte Leben des Athanasius, welchem die Nachwelt mit Recht den Namen des Großen beigelegt hat, ausführlich zu schildern, ist nicht unsere Aufgabe. Es fällt der Kirchengeschichte anheim. Geboren zwischen 296 und 298 nahe bei Alexandria, wohnte er mit seinem Bischofe Alexander dem Concil von Nicäa bei, und wurde dann 326 der Nachfolger des letzteren. Damit beginnt der Kampf seines Lebens. Mitten im Sturme der arianischen Häresie stand er da, wie der Fels im Meere, an welchem die Wogen des Irrthums sich brachen, und das Genie, sowie die Festigkeit, womit er das Grunddogma des Christenthums vertheidigte, hat seinen Ruhm unsterblich gemacht für alle Zeiten. Fünfmal von seinem Sitze vertrieben, mit den Waffen der Gewalt und der Verläumdung verfolgt, harrte er unerschütterlich aus, bis wenigstens in seinen letzten Jahren ihm noch einige Ruhe gegönnt war. Er starb ruhmgekrönt im Jahre 373[2]).

2. Die Schriften des Athanasius haben zum größten Theile die Begründung und Erklärung des Dogmas von der Gottheit Christi und seiner Homousität mit dem Vater zum Gegenstande. Sie schlagen daher mehr in die Dogmengeschichte, als in die Geschichte der Philosophie ein. Nur zwei Schriften sind für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung, nämlich das Buch »Contra gentes«, eine Apologie des Christenthums gegen die Heiden, und das Werk »De incarnatione verbi«, in welchem die psychologischen Ansichten des Athanasius enthalten sind. Es möge genügen, die Grundgedanken dieser beiden Schriften hervorzuheben.

3. Athanasius beginnt wie andere Apologeten, seine Schrift Contra gentes mit der Beweisführung für die Einheit Gottes. Er beruft sich auf die durchgreifende Ordnung und Harmonie, welche in der Welt waltet, in so

---

1) Haffner, Grundlinien der Gesch. der Phil. Abth. 2, S. 314 f.

2) Ueber Athanasius vgl. Möhler, Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, Mainz 1827. Ebenso: Hermant, La vie de St. Athanase, Par. 1671, 2 tomes 4. Deutsch von Croneck; 1741. Die beste Ausgabe seiner Werke ist die Mauriner-Ausgabe (Montfaucon), Par. 1698, 3 tom. — emend. auct. p. A. Justinianum, Batav. 1777, 4 tom.

fern diese Ordnung im Hinblicke auf ihre Einheit auf Einen Ordner schließen läßt. Wie wir von dem einheitlichen organischen Ineinandergreifen der verschiedenen Theile unseres Leibes auf Eine Seele als das Princip dieser Einheit schließen müssen, so nöthigt uns die Vernunft auch, von der Einheit der Welt auf Einen Gott zu schließen. Es kann also nur Einen Gott geben. Mehrere Götter sind keine Götter. Der Polytheismus ist Atheismus.

4. Diese Beweisführung erscheint dem Athanasius so einleuchtend, daß er sie sogar für die in die Bande der Sinnlichkeit verstrickte Vernunft der Heiden für ausreichend hält. Allerdings ist dieser Beweis nur ein Hilfsmittel für sinnliche Menschen; wer seine Seele über die sinnlichen Lüste und über die daraus fließenden sinnlichen Bilder der Einbildungskraft erhebt, und sein Inneres von der Sünde und von aller Anhänglichkeit an dieselbe reinigt: der wird solche Beweise nicht nöthig haben; er wird in seinem Innern gleichwie in einem Bilde den Logos und durch diesen den Vater erblicken; denn nach dem Bilde Gottes ist der Mensch geschaffen. So bedürfen wir zur Erkenntniß des Einen Gottes eigentlich nur unser selbst, unserer eigenen Seele. Aus diesem Grunde ist die Leugnung des Einen wahren Gottes stets gefolgt von der Leugnung der Seele, und umgekehrt. Als die Heiden den Einen Gott leugneten, leugneten sie auch die Seele, und umgekehrt.

5. Dieser Eine Gott nun ist unendlich vollkommen, und kann mit keinem Gedanken der menschlichen Vernunft umfaßt werden. Er ist unbegreiflich und unerforschlich. Nur aus seinen Werken vermögen wir ihn einigermaßen zu erkennen. Durch die Schöpfung erkennen wir den Logos, durch welchen Gott die Welt geschaffen, und durch den Logos als den Offenbarer erkennen wir den Vater. Doch erkennen wir aus den Werken Gottes mehr was Gott nicht ist, als was er ist. Er ist der Unkörperliche, Unveränderliche, Unbedürftige. Er ist das Gute, ja mehr als das Gute. Er überragt das Sein selbst. Es ist die größte Thorheit, ihn zu vermengen mit der geschöpflichen Welt, oder gar mit einzelnen Theilen derselben. Die Götter der Heiden sind Phantome, welche die verdorbene Phantasie der Menschen bildete.

6. Die Seele des Menschen ist eine vom Körper wesentlich verschiedene, geistige Substanz. Die unvernünftigen Thiere hängen nur an dem, was gegenwärtig ihren Sinnen vorschwebt, und vermögen darüber weder hinauszugehen, noch sich davon Rechenschaft zu geben. Der Mensch dagegen denkt nicht blos vieles Andere, was seine Sinne gegenwärtig nicht afficirt, sondern er urtheilt auch über das durch die Sinne Wahrgenommene, und bestimmt, welcher Gegenstand dem anderen vorzuziehen sei. Es muß daher ein höheres Princip in ihm sein, welchem diese Functionen im Unterschiede von den Functionen der Sinne zukommen. Außerdem vermag sich der Mensch mit seinem Denken auch in solche Gebiete zu erheben, welche über alle Erfahrung ganz hinausliegen. Er denkt und liebt nicht blos Vergängliches und Sterbliches, sondern auch Unvergängliches und Unsterbliches. Wie wäre dies möglich, wenn nicht in ihm ein unvergängliches und unsterbliches Princip wäre!

7. Die Sinne sind ferner kraft ihrer Natur auf das ihnen entsprechende Object hingerichtet, und können daher, wenn dieses Object gegenwärtig ist, nicht ohne Bethätigung in Bezug auf dasselbe bleiben. Der Mensch dagegen wendet seine Sinne von ihrem Gegenstande gar häufig ab, und gestattet ihnen die Befriedigung nicht,

welche sie suchen. Wie wäre das erklärlich, wenn wir nicht ein anderes von dem Körper verschiedenes Princip in ihm voraussetzten, in dessen Hand diese Herrschaft über die Sinne gelegen ist? Nur dadurch endlich, daß eine geistige Seele im Menschen lebt und wirkt, ist er eines Gesetzes fähig, das ihm befiehlt, das Gute zu thun und das Böse zu meiden. Denken wir uns jene weg, dann ist der Mensch ebenso unfähig, das Gute und Böse zu unterscheiden und zwischen beiden zu wählen, wie das Thier.

8. Der menschliche Wille ist frei, und in dieser Freiheit wurzelt wie das Gute, so auch das Böse. Das Böse ist nichts Seiendes; es ist nur Beraubung. Der Mensch soll seine Freiheit dazu gebrauchen, um Gott zu erkennen und zu lieben: — das ist das Gute; wendet er sich dagegen von Gott ab und dem Sinnlichen zu, so ist diese Beraubung der wahren Erkenntniß und Liebe Gottes das Böse. Dafür ist er verantwortlich vor Gott, weil es keine objective Macht ist, die ihn besiegt hat, sondern weil er es selbst frei verschuldet.

9. In demselben Geiste, wie Athanasius, lehrten und wirkten die „drei großen Cappadocier": Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Auf sie haben wir daher nun überzugehen.

2. Basilius der Große.

§. 102.

1. Basilius, mit dem Beinamen „der Große" wurde um das Jahr 330 zu Cäsarea in Cappadocien geboren, erhielt seine erste Bildung von seinem Vater Basilius, der ein berühmter Rhetor war. Zum Jüngling herangereift suchte er höhere Bildung auf den Schulen von Cäsarea und Constantinopel und endlich in Athen, wo die neuplatonische Philosophie blühte. Dort traf er mit Gregor von Nazianz zusammen, und es entwickelte sich zwischen beiden eine innige, durch ihr ganzes Leben dauernde Freundschaft. In seine Heimath zurückgekehrt zog er sich zu einem beschaulichen Leben in die Einsamkeit zurück. Bald aber mußte er aus dieser Einsamkeit wieder hervortreten, um den Kampf gegen den Arianismus aufzunehmen. Im Jahre 370 wurde er zum Erzbischof von Cäsarea erhoben, und starb, mit allen Tugenden geschmückt und ruhmgekrönt im Jahr 379. Von seinen Werken ist für die Philosophie nebst dem Hexaëmeron namentlich von Bedeutung das große Werk Contra Eunomium [1]).

2. Eunomius war das Haupt der Secte der Anomöer, welche nicht blos die Homousität des Sohnes mit dem Vater leugneten, sondern behaupteten, der Sohn sei dem Vater nicht einmal ähnlich, er sei ἀνόμοιος; daher: „Anomöer". Um diese Ansicht zu begründen, legte sich Eunomius mit seinen Anhängern eine eigenthümliche Theorie der Gotteserkenntniß zurecht. Dieselbe umfaßt zwei Hauptpunkte:

---

1) Ueber Basilius schrieb: G. Hermant, La vie de S. Basile le grand et celle de S. Greg. de Naz., Par. 1679.

a) Unsere Erkenntniß Gottes ist eine **unmittelbare** und comprehensive. Das Wesen Gottes besteht nämlich darin, daß er ungezeugt — ἀγέννητος — ist; denn wir können uns Gott nur als ein Wesen denken, welches weder von sich selbst noch von einem Anderen hervorgebracht ist. Wenn wir daher Gott als den ἀγέννητος erkennen, so erkennen wir hierin nicht etwa blos eine Eigenschaft der göttlichen Οὐσια, sondern wir erkennen diese göttliche Οὐσια selbst, weil ja diese Οὐσια Gottes in dem Ungezeugtsein besteht. In diesem Sinne also erkennen wir die göttliche Wesenheit unmittelbar, und diese Erkenntniß ist nicht eine unvollkommene, sondern sie ist geradezu comprehensiver Natur. Ich erkenne Gott, sagt Eunomius, besser, als mich selbst.

b) Zwischen den Attributen ferner, die wir Gott beilegen, ist **gar kein Unterschied**, nicht einmal ein Unterschied κατ' ἐπινοιαν (virtueller Unterschied) anzunehmen. Gibt man, sagt Eunomius, zu, daß Gott ein absolut einfaches Sein sei, — und man muß das zugeben — so muß man auch einräumen, daß alle Namen Gottes gleichbedeutend seien und unmittelbar das ganze göttliche Wesen bezeichnen. Man kann nicht einmal einen Unterschied κατ' ἐπινοιαν zwischen selben annehmen. Denn was nur nach unserer Vorstellungsweise (κατ' ἐπινοιαν) gesagt wird, das hat auch kein Sein, als in den Namen und Wörtern, und verschwindet mit dem Schalle dieser. Es folgt also, daß, so oft ein Gegenstand mit mehreren Namen bezeichnet wird, entweder diese Namen keine verschiedene Bedeutung haben, oder aber diese Verschiedenheit sich ebenso wohl in dem Gegenstande, als in den Namen findet. Nun ist letzteres bei Gott in Kraft seiner absoluten Einfachheit ausgeschlossen; folglich bleibt nur das erstere übrig, d. h. alle Namen, womit wir die göttliche Vollkommenheit bezeichnen, sind gleichbedeutend, und zwischen diesen Vollkommenheiten ist gar kein Unterschied.

3. Gegen diese Theorie der Gotteserkenntniß nun erhebt sich der heil. Basilius. Er macht vor Allem aufmerksam auf die Absurdität, die darin liege, daß man das Ungezeugtsein als die Substanz, als die Wesenheit Gottes bezeichnet. Das Ungezeugtsein ist nicht die Substanz Gottes, sondern eine Eigenschaft, die wir der göttlichen Substanz beilegen müssen. Damit fällt der ganze Unterbau jener unmittelbaren, comprehensiven Gotteserkenntniß, welche Eunomius für den menschlichen Geist in Anspruch nimmt, hinweg. Eine solche, lehrt Basilius, ist überhaupt für den Menschen nicht möglich. Erkennen wir ja schon die Substanz, die Wesenheit der irdischen Dinge nicht unmittelbar und nicht vollkommen; wie läßt sich da die Anmaßung entschuldigen, wenn man behauptet, wir vermöchten die Substanz, das Wesen Gottes unmittelbar zu durchschauen und nach seiner ganzen Vollkommenheit zu erkennen!

4. Unsere Gotteserkenntniß kann nur eine mittelbare, eine durch die geschöpflichen Dinge vermittelte sein, und ist und bleibt daher immer eine unvollkommene. Aus den Werken Gottes schließen wir auf Gott und auf seine Vollkommenheiten. Keine dieser Vollkommenheiten drückt an und für sich genommen die ganze Fülle der göttlichen Vollkommenheit aus; wenn wir sie aber miteinander zusammennehmen, so geben sie uns einen, wenn auch noch immer unvollkommenen Begriff von der göttlichen Wesenheit. Und dabei haben dann die Namen, womit wir sie ausdrücken, entweder einen negativen oder einen positiven Charakter, je nachdem wir damit von Gott eine Unvollkommenheit negiren, oder ihm eine positive Eigenschaft zutheilen.

5. Damit fällt dann aber auch der zweite Theil der Lehre des Eunomius von der Gotteserkenntniß. Es sind die Vollkommenheiten, die wir in Gott

unterscheiden und die wir durch verschiedene Begriffe denken, sowie durch verschiedene Namen ausdrücken, keineswegs synonym, wie Eunomius behauptet. Es ist ja das schon an sich absurd. Denn damit wird behauptet, daß wir alle Namen, die wir von Gott gebrauchen, miteinander verwechseln können, nicht anders, wie der Eine Apostel bald Petrus, bald Simon, bald Cephas genannt wird. Wenn also Jemand fragte, was ich unter der Unveränderlichkeit Gottes verstehe, so dürfte ich erwiedern: das Ungezeugtsein. Und wenn mich Jemand fragte, was es heiße, wenn Gottes Wesen als untheibar bezeichnet werde, so könnte ich erwiedern, es heiße das: Gott ist Schöpfer, hat schöpferische Kraft. Und so im Uebrigen. So verlören alle diese Namen, sobald sie von Gott gebraucht würden, ihre eigenthümliche Bedeutung und drückten die verschiedensten Begriffe aus. Das ist widersinnig.

6. Es muß also zwischen den Namen, welche wir Gott beilegen, ein *Unterschied*, wenigstens κατ' ἐπινοιαν angenommen werden. Steht es nämlich fest, daß wir Gottes Wesen weder unmittelbar erkennen, noch in seiner ganzen Unendlichkeit begreifen, sondern nur aus Gottes Werken einigermaßen erkennen, dann können wir auch Gottes Wesen nur von *verschiedenen Gesichtspunkten* aus erkennen, wie diese verschiedenen Gesichtspunkte uns durch die verschiedenartige Offenbarungsweise Gottes in den geschöpflichen Dingen dargeboten werden. Und wenn dieses, dann resultiren daraus auch *verschiedene Begriffe*, durch die wir Gott denken und *verschiedene Namen*, womit wir ihn nennen, und diese verschiedenen Begriffe und Namen dürfen daher, eben wegen dieser ihrer Verschiedenheit, nicht miteinander verwechselt werden. Findet ja dieses schon bei ganz geringen Dingen statt, wie wir z. B. ein Weizenkorn einerseits als Frucht eines Erdgewächses, andererseits als Same, und wiederum als Nahrung auffassen und es hienach benennen. Niemand wird aber sagen, daß diese Begriffe und Benennungen ganz dasselbe ausdrücken, obgleich sie auf ein und denselben Gegenstand sich beziehen.

7. Die absolute Einfachheit der göttlichen Wesenheit wird dadurch weder aufgehoben noch gefährdet. Gewiß bedeuten Licht, Weinstock, Weg, Leben, Hirte und dgl. nicht ein und dasselbe, und doch wird der Eine Christus durch alle diese Namen bezeichnet, und er selbst bezeichnet sich mit diesen verschiedenen Namen, damit wir, was alles er in seiner Eigenschaft als Erlöser ist, aufzufassen vermögen. „Die göttliche Natur ist Eine, einfach, einförmig (μονοειδής) und ohne Zusammensetzung; aber der menschliche Geist, weil er, an der Erde haftend und im irdischen Leibe vergraben, was er sucht, klar anzuschauen unfähig ist, strebt das unaussprechliche Wesen vermittelst vieler Begriffe theilweise und mannigfaltig zu denken, ohne das Verhüllte in Einem Gedanken erfassen zu können."

3. Gregor von Nazianz.

§. 103.

1. Gregor von Nazianz wurde in der Nähe von Nazianz in Cappadocien, wahrscheinlich um das Jahr 326 oder 330 geboren. Sein Vater war zuerst Heide gewesen, wurde aber später Christ und Bischof von Nazianz. Seine Bildung erhielt Gregor, wie bereits erwähnt, in Athen. Von da zurückgekehrt, zog er sich mit Basilius in die Einsamkeit zurück, mußte aber gleichwie der letztere, bald hervortreten, um den Kampf gegen den immer weiter vordringenden Arianismus aufzunehmen. Nach dem Tode seines Vaters wurde er Bischof von Nazianz. Die Arianer aber ruhten nicht, bis sie ihn von seinem Bischofssitze verdrängt hatten. Er zog sich dann wieder in die Einsamkeit zurück und starb im Jahre 390. Seine Werke zerfallen in Reden, Briefe und Gedichte. Unter seinen 45 Reden nehmen wiederum den ersten Rang ein seine fünf „theologischen Reden.“ Wir müssen uns darauf beschränken, nur einige philosophische Gedanken aus denselben herauszuheben.

2. Die Existenz Gottes, lehrt Gregor, ist eine Wahrheit der Vernunft. Daß ein Gott als höchstes schöpferisches und allerhaltendes Wesen existire, lehrt uns die sichtbare Schöpfung und das in ihr waltende natürliche Gesetz. Wenn wir unseren Blick auf die uns umgebende Welt wenden, und sehen, wie alle Dinge ihr beharrliches, schön gebildetes Sein haben, wie sie sich fortschreitend entwickeln und im Sein unbewegt doch in Bewegung sich befinden, dann müssen wir auf eine höchste Ursache schließen, welche sie in's Sein gesetzt hat. Siehst du eine Cither, kunstvoll zusammengefügt und gearbeitet, dann denkst du an den Künstler, der die Cither in solch zweckentsprechender Weise hergestellt hat. Und hörst du das harmonische Spiel, welches von der Cither aus dir entgegentönt, so denkst du an den Citherspieler, welcher diese harmonischen Töne der Cither entlockt. So kannst du auch die Welt und die in ihr waltende Harmonie nicht vor das Auge deines Geistes stellen, ohne hinüberzuschließen auf den Urheber dieses Werkes und seiner Harmonie — auf Gott.

3. Aber wenn wir auch zur Evidenz erkennen, daß Gott ist, so können wir doch nie dazu gelangen, vollkommen zu erkennen, was Gott ist. Das Ansichsein, das Wesen Gottes ist für uns unbegreiflich und unerforschlich. Wir erkennen Gott nur aus der Ferne, nicht im Angesichte; wir sehen ihn etwa wie den Abglanz der Sonne in den Wellen eines See's in dunkler Abspiegelung, nur in der Größe und Herrlichkeit seiner Werke. Wir erkennen ihn als das schönste und erhabenste aller Wesen, als ein Meer von Wesenheit, oder besser noch als überwesentlich. Aber was diese Wesenheit sei, das zu erkennen reicht die menschliche Einsicht nicht aus. Dennoch aber ist Gottes Wesen uns nicht vollständig unbekannt. Durch Vermittelung der geschöpflichen Wesen können wir wenigstens einigermaßen die göttlichen Vollkommenheiten erkennen, und dies zwar dadurch, daß wir alles Unvollkommene von ihm entfernen, und alle Vollkommenheiten ihm beilegen.

4. In seinem Streite gegen die Apollinaristen legt Gregor auch seine psychologische Anschauung dar. Er ist der Ansicht, daß im Menschen unterschieden werden müsse zwischen σωμα, ψυχη und νους. Aber er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Lehre der Apollinaristen, daß der νους ein von der Seele dem Wesen und der Substanz nach verschiedenes Princip sei. Der Νους ist vielmehr zu fassen als eine Kraft der Seele, und zwar als die vornehmste Kraft derselben. Gerade dadurch, daß die Seele diese Kraft besitzt, ist sie Menschenseele und constituirt mit dem Leibe die menschliche Natur. Spricht man daher mit den Apollinaristen der Seele Christi den νους ab, dann ist Christus nicht mehr wahrer und vollkommener Mensch, während doch der Glaube ausdrücklich lehrt, daß der Logos „Mensch" geworden sei[1]).

4. Gregor von Nyssa.

§. 104.

1. Gregor von Nyssa war ein jüngerer Bruder des heil. Basilius, den er verehrend überall seinen Vater nennt, und wurde geboren im Jahre 330. Wo er seine Bildung genossen, ist unbekannt. Zuerst Lehrer der Beredsamkeit zog er sich später in die Einsamkeit zurück. Als aber 370 Basilius den Bischofssitz von Cäsarea bestieg, wurde Gregor auf den Wunsch seines Bruders zum Bischof von Nyssa gewählt. Als solcher entwickelte er eine umfassende Thätigkeit, namentlich im Kampfe mit dem Arianismus, und starb nach wechselvollen Schicksalen im Jahre 394. Von seinen Schriften sind in philosophischer Beziehung die bedeutendsten: das große Werk Contra Eunomium, das Hexaëmeron, die Schrift De anima et ejus resurrectione; De hominis opificio; De anima; De eo, quod sit ad imaginem et similitudinem Dei; De vita Mosis[2]). Auch die „große Katechese" liefert Ausbeute.

2. Gregors Streben geht überall dahin, das Christenthum, seine innere Wahrheit und Göttlichkeit Gläubigen und Ungläubigen zu zeigen und annehmlich zu machen. Zu diesem Zwecke zieht er die Philosophie herbei, um sie zum Dienste der theologischen Speculation zu verwenden. Dadurch wird er jedoch hin und wieder zu Meinungen geführt, welche in theologischer Beziehung bedenklich sind. Namentlich ist er dem Origenismus zugethan, und gerade aus diesem schöpft er jene bedenklichen Ansichten. Sie sind von der Art, daß schon frühzeitig die Vermuthung ausgesprochen wurde, seine Schriften seien theilweise von den Origenisten gefälscht worden. Es läßt sich nun freilich

1) Ueber Gregor schrieben: Ullmann, Gregor von Nazianz der Theologe, Darmstadt 1825, und Hergenröther, Gregor von Nazianz, Regensburg.

2) Die Werke Gregors von Nyssa sind theilweise von L. Sifanus (Basil. 1562 und 1571) u. A., vollständiger von Morellus (Paris 1615) herausgegeben worden. Eine Auswahl der bedeutendsten Schriften nebst deutscher Uebersetzung hat Oehler veröffentlicht (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Th. Gregor von Nyssa, Bd. 1—4, Leipz. 1858—59.) Ueber Gregor von Nyssa schrieben: Rupp, Gregors, des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen, Leipzig 1834; Heyns, Disp. de Greg. Nyss., Lugd. Bat. 1835; Möller, Greg. Nyssen. doctrina de hominis natura etc., Halis 1854; Stigler, Die Psychologie des heil. Gregor von Nyssa, Regensburg 1857.

nicht feststellen, ob und in wie ferne diese Vermuthung begründet sei. Uebrigens erklärt Gregor ausdrücklich, daß er in seinen Schriften vielfach nur Meinungen aufstellen wolle, die keine größere Auctorität für sich in Anspruch nehmen sollten, als es Meinungen überhaupt vermögen. Das reicht aus, um ihn zu entschuldigen.

3. Wie Basilius, so setzt sich auch Gregor von Nyssa mit Entschiedenheit dem stolzen Wissensdünkel der Anomöer entgegen, welche Gottes Wesen begreifen wollten. Ueberall weist er auf die dem menschlichen Wissen gesteckten Grenzen hin. Schon bezüglich der geschöpflichen Dinge ist unser Wissen beschränkt. So unzweifelhaft es ist, daß sinnliche Dinge existiren, so gewiß ist es, daß wir keineswegs vollkommen ihr Wesen erkennen. Ja sogar uns selbst, unser eigenes Wesen vermögen wir nicht vollkommen zu ergründen; denn wie vermöchten wir z. B. die Art der Vereinigung der Seele mit dem Körper vollkommen zu begreifen! Um so weniger ist uns also eine comprehensive Erkenntniß Gottes des Schöpfers möglich. An der Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit Gottes muß entschieden festgehalten werden.

4. Bei dieser Einweisung des menschlichen Erkennens in seine gebührenden Schranken ist jedoch Gregor weit entfernt, dem Menschen alle Kraft zur Erkenntniß der Wahrheit abzusprechen. Die Erkenntniß gilt ihm vielmehr für das Höchste, für dasjenige, worin die höhere, gottähnliche Natur der Seele am meisten hervorleuchtet. Was würde dem Menschen wohl noch übrig bleiben, worauf er Werth legen, weswegen er leben möchte, wenn er keine Erkenntniß sich versprechen dürfte! Nur überschätzen dürfen wir diese Erkenntniß nicht. Unsere Erkenntniß Gottes kann immer nur eine unvollkommene sein, weil die Beschränktheit unserer Erkenntnißkraft eine vollkommene Erkenntniß Gottes nicht zuläßt.

5. Die Einheit Gottes ist für Gregor das unmittelbare Ergebniß seiner unendlichen Vollkommenheit. Wir können uns nämlich Gott nur denken als das allervollkommenste Wesen, als die Fülle aller Vollkommenheit. Gäbe es aber mehrere Götter, so wären diese nicht mehr die Fülle aller Vollkommenheit. Denn dann müßten sie sich unterscheiden. Unterscheiden könnten sie sich aber blos dadurch, daß der eine Vollkommenheit besitzt, die der andere nicht hat; denn gerade diese Vollkommenheit wäre das specifisch unterscheidende Merkmal. Es ist also wenigstens derjenige Gott, welchem die gedachte Vollkommenheit fehlt, nicht mehr die Fülle aller Vollkommenheit, also nicht mehr Gott. Und so kommt man doch wieder zu dem Resultat, daß, wenn es einen Gott gibt, dieser nur Einer sein kann.

6. Doch hat man bei der Bekämpfung des heidnischen Polytheismus sich zu hüten, daß man nicht dem abstracten Monotheismus des Judenthums verfalle. Das Christenthum hält zwischen beiden Extremen die Mitte, indem es das trinitarische Leben Gottes lehrt. Gott hat einen Logos, sagt Gregor; denn er kann nicht ohne Vernunft sein. Dieser Logos kann aber nicht eine bloße Eigenschaft Gottes sein, sondern er muß als eine zweite Person in Gott gedacht werden. Denn da Gott der unendlich vollkommene ist, so muß auch sein Logos unendlich vollkommener sein, als der unsrige. Er kann nicht, wie unser Logos, ein beschränkter sein, nicht wie unsere

Rede, einen blos vorübergehenden Bestand haben; sondern er muß eine ewige, lebendige, mit der gleichen Macht und mit dem gleichen Willen ausgestattete Hypostase sein, wie der Vater. Das Analoge gilt vom heiligen Geiste. Ausgehend von dem Athem in uns, der freilich nur der Zug der Luft, eines uns fremdartigen Gegenstandes sei, sucht auch hier Gregor die Gleichwesentlichkeit des heiligen Geistes mit Gott und dessen Persönlichkeit darzuthun.

7. Die Schöpfung ist ein Werk der göttlichen Macht, Weisheit und Liebe. Geschaffen wurde die Welt durch den göttlichen Logos, aber nicht aus Nothwendigkeit, sondern aus überschwenglicher Liebe. Gott wollte der göttlichen Güter auch andere Wesen theilhaftig werden lassen. Und da einer solchen Theilnahme an den göttlichen Gütern nur vernünftige Wesen fähig sind, so hat die ganze sichtbare Welt ihren Zweck zunächst im Menschen. Um des Menschen willen wurde die Welt geschaffen, damit der Mensch durch die Werke Gottes zur Erkenntniß Gottes gelange und der ewigen Güter theilhaftig werde.

8. Allerdings muß hier die Frage entstehen, wie denn von einem absolut einfachen, unkörperlichen und unveränderlichen Wesen, wie Gott es ist, zusammengesetzte und veränderliche, überhaupt körperliche Wesen hervorgebracht werden können. Wenn wir nun gleich das „Wie“ dieser Schöpfung nicht vollkommen zu begreifen vermögen, so können wir doch auf die gestellte Frage eine genügende Antwort geben, wenn wir das Wesen der Körper in's Auge fassen. Der Körper besteht nämlich aus lauter Bestandtheilen, die, für sich genommen, rein intelligible Momente oder Potenzen sind, wie Qualität, Quantität, Figur, Größe, Farbe u. dergl. Denkt man sich diese vom Körper hinweg, so bleibt gar nichts mehr übrig. Der Körper entsteht daher nur aus der Verbindung dieser an sich unkörperlichen Qualitäten. Somit ist er im Grunde nach seinen Bestandtheilen selbst etwas Unkörperliches. Ist er aber dieses, dann ist damit das Räthsel gelöst, d. h. es ist begreiflich, wie der Körper als etwas im Wesen doch Unkörperliches von einem unkörperlichen Wesen geschaffen werden konnte. Diese Ausführung lehnt sich, wie ersichtlich, ganz an den neuplatonisch-origenistischen Gedanken an.

9. Die Seele des Menschen wird von Gregor als ein unkörperliches, geistiges Wesen gefaßt. Zum Beweise hierfür beruft er sich auf die Vernunftthätigkeit, auf die Sprache, auf die aufrechte Haltung des menschlichen Körpers, sowie auf die Conformation der Organe, namentlich der Hand, die wesentlich zum Dienste eines vernünftigen Geistes bestimmt ist, und endlich darauf, daß die Seele nicht von körperlicher Nahrung lebt, ihre Speise vielmehr die unkörperliche, ideale Wahrheit ist. — In der That, wäre die Seele ein zusammengesetztes Wesen, so müßte ein Princip ihrer Einheit vorhanden sein. Und wäre dieses Princip wieder ein zusammengesetztes, so müßte die gleiche Voraussetzung recurriren, und so fort. Da man nun diese Voraussetzung nicht in's Unendliche forttreiben kann, so müßte man zuletzt doch bei einem einfachen, immateriellen Princip anlangen und bei demselben stehen bleiben.

10. Die Seele ist im Menschen nur Eine. Der Mensch besteht aus Leib und Seele; einen weiteren Bestandtheil der menschlichen Natur kennt Gregor nicht. Durch die Seele lebt der Körper, und nur durch sie allein. Sie ist das Lebensprincip des letzteren. Der Einen Seele kommen sowohl die vegetativen, als auch die sensitiven und intellectiven Kräfte zu. Nach den vegetativen und sensitiven Kräften ist sie in den Leib versenkt und kann nur in diesem und durch diesen thätig sein; nach den intellectiven Kräften dagegen erhebt sie sich über den Leib, und ist ohne Organe thätig. Der Mensch ist somit der Mikrokosmus, insofern er das Sein der leblosen Dinge, das Leben der Pflanze, die sinnliche Natur des Thieres und die Vernunft des Engels in sich schließt. Er ist aber auch nach dem Bilde Gottes geschaffen, in so fern aus der ungezeugten Psyche der νοερος λογος erzeugt wird, und aus beiden der νους hervorgeht. Die Art und Weise der Einigung der Seele mit dem Leibe können wir nicht vollständig begreifen; so viel aber ist sicher, daß sie ihrer Substanz nach in allen Theilen des Leibes gegenwärtig ist. Der Leib ist der Spiegel der Seele, und da die Seele selbst wiederum der Spiegel Gottes ist, so ist der Leib der Spiegel des Spiegels.

11. Nicht aus einer blos zufälligen Ursache, sondern in Kraft ihrer Natur ist die Seele zum Verbundensein mit dem Leibe bestimmt. Daher ist die Präexistenzlehre absurd. Dies um so mehr, als in der Hypothese des Präexistentianismus die Sünde allein den Entstehungsgrund des Menschen bilden würde, was nicht blos an sich widersinnig ist, sondern auch die Befreiung von der Sünde auf Seite des Menschen unmöglich machen würde, da ja seine Existenz dadurch bedingt wäre. Die Seele entsteht vielmehr mit dem Leibe zugleich; denn da überall aus Lebendigen nur wieder Lebendiges erzeugt wird, so muß auch der menschliche Embryo schon von Anfang an beseelt sein. Doch ist die Entstehung der Seele nicht auf die Generation zurückzuführen, sondern die Seele ist eine unmittelbar göttliche Schöpfung[1]).

12. Die Freiheit des menschlichen Willens hält Gregor entschieden aufrecht. Die Vernunft schließt die Freiheit wesentlich ein, indem die Unterscheidung zwischen Gut und Bös, wie sie von der Vernunft gemacht wird, zwecklos wäre, wenn der Wille nicht auch zwischen Gut und Bös wählen könnte. Zudem wäre ohne Freiheit keine Tugend, keine Zurechnung, kein Verdienst und keine Schuld möglich. In der Freiheit liegt daher auch der Ursprung des Bösen. Der Leib ist nicht böse, und nicht Ursache des Bösen; denn er ist Gottes Geschöpf. Das Böse hat überhaupt keine Wesenheit. Es ist nur die Beraubung des Guten, die Abweichung des freien Willens von dem Guten, welches das Positive, das Seinsollende ist.

13. Bis hierher sind die psychologischen Lehren Gregor's, wie wir sehen, ganz correct. Daran schließen sich nun aber weitere Lehrmeinungen an, die in mancher

---

1) Die Ansicht, daß Gregor dem Generatianismus zugethan gewesen sei, ist unrichtig. Vgl. hierüber Stigler, Die Psychologie des Gregor von Nyssa, wo dieser Punkt ausführlich behandelt ist.

Beziehung bedenklicher Natur sind. Gregor unterscheidet nämlich zwischen der wahren Natur des Menschen, und zwischen solchen Momenten, welche als Superadditum zu derselben sich verhalten. Das wahre Wesen des Menschen bildet hinach die Vernunft, welche nach dem Willen Gottes geschaffen ist; alles Irrationale dagegen, das im Menschen sich findet: der empirische, materielle Leib mit seinen Geschlechtsunterschieden, sowie die sinnlichen Kräfte oder Vermögen verhalten sich zur wahren Natur des Menschen, der Vernunft, als etwas Fremdartiges, zu ihr Hinzukommendes, als ein Superadditum derselben. Gregor vergleicht die irrationalen Kräfte und die in ihnen waltenden Strebungen, Neigungen und Affecte mit Apostemen, die an die ursprüngliche Natur des Menschen sich angesetzt haben, und daher auch der Vernunft widerstreiten. Demgemäß erklärt er auch die doppelte Erzählung der Schöpfung des Menschen in der Genesis dahin, daß er sagt, der Mensch, welcher „nach dem Bilde und Gleichniß Gottes" geschaffen worden, sei der wahre, — der ideale — Mensch, dessen Wesen die Vernunft ist, gewesen; der „Adam" dagegen, welchen Gott aus der Erde gebildet, und dem er die Seele eingehaucht, der empirische Mensch, angethan mit dem materiellen Leibe und mit den irrationalen Kräften. — Aber nun fragt es sich, warum denn mit der eigentlich menschlichen Natur jenes Superadditum: — der materielle Leib und die irrationalen Kräfte — verbunden worden seien? Diese Frage beantwortet Gregor in folgender Weise:

14. Der erste Mensch ist von Gott in engelgleichem Zustande geschaffen worden. Seine Natur war rein und nicht durch Verbindung mit etwas, was nicht zu ihr gehörte, verunstaltet. Der erste Mensch hatte daher auch keinen materiellen Körper, einen Geschlechtsunterschied gab es nicht; er war frei von jedem irrationalen Affecte, des Leidens und des Todes unfähig. Kurz er war der vollkommene, der ideale Mensch. Hätte er nun nicht gesündigt, so wäre er in diesem Zustande geblieben, und die menschliche Natur hätte sich nicht auf dem Wege fleischlicher Fortpflanzung in die Individuen vervielfältigt, sondern ihre Individualisirung wäre in derselben Weise vor sich gegangen, wie die der Engelnatur, d. h. sie hätte sich gleichzeitig in einer großen, aber in ihrer Zahl doch bestimmten Menge von Individuen verwirklicht.

15. Aber da Gott voraussah, daß der Mensch sündigen werde, so hat er ihn der Reinheit seiner Natur in der Art entkleidet, daß er ihm einen fleischlichen Körper gab, und mit diesem seine höhere Natur verhüllte. Das war ein neuer Akt Gottes, verschieden von demjenigen, in welchem er den (idealen) Menschen „nach seinem Bilde und Gleichnisse" schuf, und daher wird er auch in der heiligen Schrift eigens erzählt. Die Entstehung des empirischen Menschen ist somit erst eine Folge der Sünde, insofern sie von Gott vorausgesehen ward, und er nach dieser Voraussehung sein Thun bestimmte. In Folge dieses Herabsinkens in die thierische Natur contrahirte nun der Mensch auch alle Eigenschaften dieser thierischen Natur. Es traten die irrationalen Begierden und Leidenschaften in ihm hervor; er wurde leidensfähig und sterblich; die Geschlechter schieden sich aus. Die Verwirklichung der menschlichen Natur in den Individuen konnte nun nicht mehr nach Art der Engelnatur vor sich gehen, sondern nur mehr auf dem Wege fleischlicher Fortpflanzung, und daher auch nicht mehr gleichzeitig, sondern nur im Nacheinander der Zeit. Dem entsprechend allegorisirt denn nun auch Gregor die Erzählung der heiligen Schrift vom Sündenfalle. Der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen ist die Sinnlichkeit, in so fern in dieser das Böse unter dem Scheine des Guten der irrationalen Begierde gegenübertritt; die Felle, womit Gott die ersten

Menschen nach der Sünde bekleidete, sind nichts anderes, als der fleischliche Körper, u. s. w.

16. Allein wenn auch die empirisch-leibliche Natur mit den in ihr waltenden irrationalen Begierden erst Folge der Sünde ist, so ist sie für den Menschen doch nicht ein reines Uebel; vielmehr soll sie nach Gottes Absicht dem Menschen selbst wiederum Mittel sein zur sittlichen Vervollkommnung, zur Tugend. Die sinnliche Begierde ist an sich nicht böse, sie wird es erst durch den vernunftwidrigen Gebrauch, den der Wille davon macht. Behauptet daher die Vernunft die Herrschaft über sie, gestattet sie ihr nicht die Ausschreitung zum Bösen, gebraucht sie vielmehr dieselbe zum Guten, dann ist sie Mittel und Werkzeug zur Tugend. Und gerade dieses soll sie für den Menschen nach der Absicht Gottes sein. Aber freilich bedarf der Mensch zu diesem Zwecke der Gnade des Erlösers: — und das führt uns auf die Theorie Gregors von der Erlösung.

17. Der Mensch, lehrt Gregor, sollte in den ursprünglichen idealen Zustand und zur Seligkeit in Gott wieder zurückgeführt werden. Deshalb stieg der Logos herab auf die Erde, nahm die menschliche Natur an und vollbrachte das Werk der Erlösung, um den Menschen aus der Herrschaft des Teufels zu befreien und ihn wieder zu Gott zurückzuführen. Nicht mit seiner Macht aber wollte der Erlöser dem Teufel gegenübertreten, um ihn zu besiegen; vielmehr wollte er genugthun für die Menschen, damit durch das Recht, das er sich dadurch auf den Menschen erwarb, das Recht, das der Satan in Folge der Sünde über ihn gewonnen hatte, aufgewogen und vernichtet würde. Deshalb gab er als Lösegeld für uns sein Leben hin. Indem er die menschliche Natur annahm, und in dieser seine Gottheit verhüllte, überlistete er gleichsam den Satan, so daß letzterer seine Anhänger zur Tödtung des Erlösers antrieb, und so selbst mitwirkte zur Vollbringung der erlösenden Genugthuung.

18. Soll nun aber der Mensch der Erlösung theilhaftig werden, dann muß er vor Allem durch die Gnade in dieselbe aufgenommen werden. Ist er aber durch den Glauben und die Sacramente geheiligt, dann hat er die Pflicht, den Gelüsten des Fleisches zu entsagen und nur der Tugend zu leben. Christus hat der Schlange den Kopf zertreten; den Schweif aber hat er zurückgelassen, damit wir durch den Kampf mit den Begierden im Guten gestählt würden. In seiner Schöpfung hat der Mensch das Bild Gottes erhalten; die Ebenbildlichkeit mit Gott dagegen zu erringen ist in die Hand seiner Freiheit gelegt und macht die sittliche Aufgabe seines Lebens aus. Und er erreicht jenes Ziel, wenn er Christum als Ideal und Musterbild des christlichen Lebens allseitig und nach Kräften nachzuahmen strebt.

19. Ihren Abschluß findet Gregors Lehre in der Eschatologie. Indem Christus von dem Tode auferstand und in die Verklärung einging, ist in ihm die menschliche Natur als solche bereits in den ursprünglichen idealen Zustand, dessen sie durch die Sünde verlustig gegangen war, zurückgekehrt. Aber noch nicht ist sie dahin zurückgekehrt, insofern sie in der Vielheit der einzelnen Menschen individualisirt ist. Dies kann erst geschehen, wenn das Menschengeschlecht vollzählig geworden ist. Vollzählig muß das menschliche Geschlecht einmal werden, so verlangt es das Gesetz der menschlichen Natur selbst, weil die Zahl der Individuen, in welchen sie sich verwirklichen soll, nur eine ganz bestimmte sein kann. Und erst dann, wenn die menschliche Natur auf dem Wege der fleischlichen Fortpflanzung sich in allen Individuen verwirklicht hat, in welchen sie sich verwirklichen soll und muß, kann sie auch in diesen Individuen in den ursprünglichen Zustand zurückkehren. Und da wird dann die Apokatastasis eine allgemeine, auf alle Individuen sich erstreckende sein.

20. Daraus folgt, daß die Strafe, welche die Bösen im jenseitigen Leben erwartet, nur eine reinigende sein könne. Die Bösen verfallen nach dem Tode des Leibes der Strafe des Feuers, und zwar in dem Maße, als sie selbe durch ihre bösen Werke verdient haben. Durch dieses Feuer aber wird das Fleischliche und Sündhafte, das den Seelen der Bösen nach dem Austritte aus dem Leibe noch inhärent bleibt, allmälig consumirt, so daß zuletzt diese Seelen nach längerer oder kürzerer Strafzeit vollkommen gereinigt und von allem Irrationalen und Sündhaften werden befreit werden. So ist die reinigende Strafe der Seelen im Jenseits mit der Läuterung des Goldes im Feuer zu vergleichen; denn wie hier das Feuer die Schlacken aus dem Golde ausscheidet und es in seiner ganzen Reinheit herstellt, in analoger Weise wird es sich auch mit den Seelen der Bösen verhalten.

21. Ist endlich die Vollzahl des menschlichen Geschlechtes erreicht, dann folgt die Auferstehung. Die Möglichkeit der Auferstehung kann nicht bezweifelt werden. Denn wenn auch die Bestandtheile des Leibes nach dessen Tode in alle Winde hin zerstreut werden, so bleibt doch die Seele vermöge ihrer natürlichen Liebe zum Leibe mit diesen Bestandtheilen in einer gewissen Verbindung; und sie kann solches, weil ein einfaches Wesen, wie sie es ist, keiner realen Ausdehnung bedarf, um allen diesen Bestandtheilen, wo immer sie sich befinden mögen, präsent zu bleiben. Eben deshalb kann dann aber auch die Seele jene Elemente, mit denen sie verbunden geblieben, wieder an sich ziehen — und damit ist die Möglichkeit der Auferstehung gewährleistet. Doch wird dieser auferstandene Leib im Stande der Verklärung, und daher von dem Geschlechtsunterschiede sowohl, als auch von allem Irrationalen frei sein.

22. Auf die Auferstehung folgt das Gericht. Die vollständig gereinigten Menschen gehen dann nach dem Gerichte sogleich in die Herrlichkeit ein, die anderen dagegen werden wiederum der Strafe des Feuers überantwortet. Aber das wird nicht ewig währen. Es muß einmal das Böse völlig ausgetilgt werden aus dem Reiche des Seienden; denn wie es nicht von Ewigkeit ist, so kann es auch nicht ewig währen. Daher werden auch jene, die nach dem Gerichte noch der Strafe verfallen sind, nachdem sie durch die Strafe völlig gereinigt sind, früher oder später in die Herrlichkeit eingehen, bis endlich die menschliche Natur in allen Individuen in die Gestalt Christi verklärt sein wird. Ja selbst der Teufel wird am Ende die Herrschaft Christi anerkennen, und so wird die Apokatastasis zuletzt eine allgemeine, ausnahmslose sein. Und ist dieses Ziel erreicht, dann ist Gott Alles in Allem, weil Alles in Gott und Gott in Allem sein wird.

23. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese philosophischen Lehrmeinungen Gregor in den Origenismus einschlagen.

II. Die lateinischen Kirchenväter.

Hilarius, Ambrosius und Hieronymus.

§. 105.

1. Wenn wir die genannten drei Kirchenväter zugleich behandeln, so liegt der Grund hievon darin, daß das philosophische Moment in ihren Schriften weniger vorschlägt. Sie arbeiteten vorwiegend auf dem Gebiete der Dogmatik und der Exegese; die philosophischen Untersuchungen treten zurück. Wir werden uns also darauf beschränken können, eine allgemeine Charakteristik ihrer literarischen Thätigkeit zu entwerfen, und einige Punkte aus ihren Schriften hervorzuheben, welche ein philosophisches Gepräge haben.

2. Wenn Athanasius im Morgenlande als unerschütterlicher Vertheidiger der christlichen Trinitätslehre dem Arianismus gegenüberstand, so hatte auch das Abendland einen Helden aufzuweisen, der mit gleicher Energie die arianische Irrlehre bekämpfte, und den Glauben der Kirche siegreich vertheidigte. Es ist der Bischof Hilarius von Poitiers. Zwischen 220 und 230 geboren und aus einer heidnischen Familie entsprossen, wurde er später Christ und dann i. J. 355 zum Bischof von Poitiers gewählt, gerade zu der Zeit, wo der Arianismus, begünstigt durch den Kaiser Constantius überall die Oberhand zu gewinnen schien. Mit aller Energie stellte er sich nun dem Arianismus entgegen, und wurde deshalb von Constantius nach Phrygien verbannt. Hier schrieb er sein Hauptwerk „De trinitate". Später wurde er aus der Verbannung zurückgerufen, und starb i. J. 368.

3. Dem ungezügelten Vorwitze in Erforschung und Untersuchung göttlicher Dinge ohne die Grundlage des Glaubens ist Hilarius von Herzen abgeneigt. Glauben müsse man vor Allem dasjenige, was Gott geoffenbart habe; dann erst könne man daran gehen, das Geglaubte auch einigermaßen einzusehen, zu dem Zwecke, um Jedem über die Gründe des Glaubens Rechenschaft stehen zu können.

4. Auf diesem Standpunkte stehend, folgt Hilarius den Arianern in all ihren dialectischen Windungen und Schleichwegen nach; er läßt keines ihrer Argumente unberücksichtigt; er richtet gegen alle seine Angriffe, und ruht nicht, bis er deren Sophistik blosgelegt hat. Seine Logik ist unerbittlich; seine Beweisführung überall siegreich. Dunkel ist manchmal seine Sprache; aber der Inhalt derselben stets großartig. Die Mittel der Sophistik verschmäht er; seine Dialectik ist stets offen und ehrlich.

5. Eigenthümlich ist es, daß er die menschliche Seele als ein körperliches Wesen betrachtet. Es gibt nichts Geschaffenes, sagt er, was nicht seiner Substanz nach körperlich wäre. Auch die verschiedenen Arten der Seelen, seien sie nun solche, die mit Körpern verbunden, oder solche, welche von diesen frei sind, erhalten für ihre Natur eine körperliche Substanz, weil Alles, was geschaffen ist, in Etwas sein muß. (Comment. in Math. c. 5, 8.) Aber er faßt die körperliche „Substanz" der Seele doch nicht so auf, als wäre sie ein irdischer, materieller und vergänglicher Körper, und darum erklärt er anderwärts (Tract. in ps. 52, 7; in ps. 118, litt. 10, 7.) die Seele doch wiederum als eine immaterielle, einfache Natur. Es scheint ihm daher Tertullians Ansicht vom „Seelenleibe" hier maßgebend gewesen zu sein.

6. Doch huldigt er in der Lehre von der Entstehung der Seelen nicht, wie dieser, dem Traducianismus, sondern er schließt sich der creatianistischen Anschauung an. Die Seele kann nach seiner Ansicht nicht auf dieselbe Weise entstehen, wie der Körper. Nur der Leib ist das Resultat der fleischlichen Zeugung; die Seele dagegen wird unmittelbar von Gott nach seinem Bilde und Gleichnisse geschaffen, und in ihrer Schöpfung mit dem Leibe verbunden.

7. An Hilarius schließt sich Ambrosius an. Geboren im Jahre 340 zu Trier als Sohn des dortigen Oberstatthalters widmete er sich nachmals zu Rom den Rechtsstudien, und erwarb sich eine außerordentliche Beredsamkeit. Später wurde er Statthalter in Mailand, als welcher er dann gegen seinen Willen von Clerus und Volk zum Erzbischof von Mailand gewählt wurde. Als Bischof waltete er mit apostolischem Eifer, glaubensstark, sittenrein und stets besorgt für das wahre Wohl seiner Heerde († 397).

8. Die literarische Thätigkeit des heil. Ambrosius erstreckt sich vorzugsweise auf Erklärung der heiligen Schriften, worin er durchgängig die allegorische Methode befolgt, und zwar nach philonischem Muster, weshalb viele philonische Ideen bei ihm wiederkehren. Unter diese Kategorie fallen das Hexaemeron, die Bücher de Isaac et

anima, de Abraham, de bono mortis, de Noë et arca, de paradiso, de Cain et Abel, de Jacob et vita beata u. s. w.[1]). Für die Philosophie aber ist vorzugsweise wichtig sein Buch de officiis ministrorum, in welchem er nach dem Vorbilde Ciceros einen Grundriß der christlichen Sittenlehre entwirft.

9. Von der Ethik der heidnischen Philosophen unterscheidet sich diese Ethik des Ambrosius wesentlich dadurch, daß sie das Endziel aller Sittlichkeit und Tugend in das ewige Leben jenseits des Grabes verlegt. Die ewige Glückseligkeit in Gott ist die höchste Bestimmung des Menschen, und nur um dieser willen ist die Tugend anzustreben. Ohne diese Beziehung ist die Tugend werthlos. Alles, was sittlich gut ist, ist daher auch nützlich für die Erreichung der menschlichen Endbestimmung; aber auch umgekehrt ist nur dasjenige wahrhaft nützlich, was sittlich gut ist.

10. Ist aber Tugend und Sittlichkeit wesentlich auf Gott, resp. auf die ewige Glückseligkeit in Gott hingerichtet, so ist auch die Frömmigkeit (pietas), insofern sie sich in der religiösen Verehrung Gottes äußert, die Grundlage aller Tugenden. Auf ihr beruhen zunächst die vier Cardinaltugenden: Weisheit, Starkmuth, Mäßigkeit und Gerechtigkeit, in welchen das sittliche Leben sich offenbart und Gestalt gewinnt. Die Abweichung von der Tugend ist das Böse; es hat seine Wurzel nicht etwa im Leibe oder in einer unserem Ich fremden Substanz, sondern einzig in unserem freien Willen, insofern er von dem Wege des Guten abweicht.

11. Ein Zeitgenosse des Ambrosius war Hieronymus. Geboren im Jahre 346, bildete er sich zu Rom in den Wissenschaften aus, und nachdem er die Taufe empfangen hatte, zog er sich in die Wüste Chalcis zurück, und lebte hier das Leben der Einsiedler. Später verließ er die Wüste, ging nach Antiochien, wo er zum Priester geweiht wurde, dann nach Konstantinopel und Rom. Nach dem Tode des Papstes Damasus kehrte er wieder in den Orient zurück, und wählte Bethlehem zu seinem bleibenden Aufenthalte. In diese Zeit fällt der Glanzpunkt seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Er starb im Jahre 420.

12. Bekanntlich beschäftigte sich Hieronymus vorzugsweise mit der Uebersetzung und Erklärung der heiligen Schriften, und die Verdienste, die er sich in dieser Hinsicht erworben, sichern ihm einen unsterblichen Ruhm[2]). Philosophische Excurse finden sich nur zerstreut in seinen Schriften. Die menschliche Seele bezeichnet er als ein unsichtbares und unkörperliches Wesen, setzt aber (comm. in ev. Matth. l. 4, c. 27.) die Beschränkung hinzu: „secundum crassiorem dico nostri corporis substantiam.“ Es scheint daher, daß er hinsichtlich der Natur der Seele die Ansicht des Hilarius getheilt habe. Ueber den Ursprung der Seelen gesteht er, noch keine bestimmte Ansicht gewonnen zu haben, verwirft aber entschieden die Präexistenzlehre, weil in dieser Hypothese die Vereinigung der Seele mit dem Leibe, und daher auch die Auferstehung etwas Widernatürliches wäre.

---

1) Die beste Ausgabe der Werke des Ambrosius ist die Mauriner-Ausgabe, Par. 1686—90, Venet. 1748. Ueber ihn schrieb: Pruner, Die Theologie des heil. Ambrosius, (Lyc.-Progr.), Eichstätt 1862.

1) Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Vallarsius, Veronae 1734—1742, Ven. 1766—1772.

III. Höhepunkt der Entwickelung der patristischen Philosophie.

Der heil. Augustinus.

1. Leben und Schriften des heiligen Augustin.

§. 106.

1. Wir kommen endlich zu jenem großen Manne, der die höchste Blüthe der patristischen Philosophie bezeichnet. Es ist der heilige Augustinus. Wie eine allhin strahlende Sonne steht er auf der Zinne seiner Zeit. Alle Elemente der bisherigen Entwickelung der christlichen Philosophie faßt er in seinem hellen Geiste zusammen, und verarbeitet sie zu einem großen Ganzen, um dieses der Nachwelt als Grundlage ihrer weiteren geistigen Arbeit und Forschung zu überliefern. Ein Genie, wie es Augustinus war, bringt die Welt selten hervor. Diese Tiefe und dieser Reichthum des Gedankens, diese Feinheit der Unterscheidung, diese Fruchtbarkeit der Forschung, diese Idealität der Auffassung, diese Strenge und Fülle der Beweisführung — man findet sie selten in so hohem Grade vereinigt, wie bei Augustinus. Gott und die Seele — das waren die beiden Hauptobjecte, denen er seine Forschung zuwendete, und seinem ganzen Streben gab er in den wenigen aber inhaltsreichen Worten Ausdruck: Noverim te (Deus), noverim me! —

2. Aurelius Augustinus ward zu Tagaste in Numidien im Jahre 353 geboren. Sein Vater Patricius war Heide, seine Mutter Monika eine fromme Christin. In früher Jugend schon begann das eminente Talent des Knaben hervorzutreten; zugleich aber erwachte in seinem Inneren auch die Leidenschaft in ihrer ganzen Stärke, was die fromme Mutter nur mit tiefem Kummer erfüllen konnte. Zu Tagaste, Madaura und Carthago erhielt er seine Bildung. Durch die Beispiele des Lasters und der Ausschweifungen, die er in Madaura und Carthago vor sich sah, litt sein sittlicher Charakter in hohem Grade. Doch erschlaffte sein talentvoller Geist nicht; mehr als je trieb es ihn, Aufschluß zu erhalten über die großen Fragen des Lebens. Er glaubte diesen Aufschluß bei den Manichäern zu finden und schloß sich denselben an. Nachdem seine Bildung vollendet war, trat er zuerst in Carthago, dann in Rom und endlich in Mailand als Lehrer der Beredsamkeit auf. Von da beginnt der Wendepunkt seines Lebens.

3. Allmälig nämlich machten ihn die Widersprüche der manichäischen Doctrin an dieser irre, und er wendete sich nun dem Scepticismus der Akademiker zu, bis endlich die Lectüre platonischer Schriften seinen Geist von der Versunkenheit in das Sinnliche befreite, und die Liebe zum Idealen in ihm rege machte. Noch mehr als diese platonischen Schriften zogen aber in Mailand die Predigten des heil. Ambrosius das Gemüth des jungen Mannes an, die er Anfangs allerdings mehr wegen ihres oratorischen Werthes, bald aber auch wegen des großartigen Inhaltes, der in dem Gewande blühender Rede hervortrat, besuchte. Dazu kam noch, daß die treue Mutter dem Sohne nach Rom gefolgt war, und ihre Gebete und Ermahnungen mit den übrigen Gnadenerweisungen Gottes verband. So kam es endlich zur Entscheidung. Hart war der Kampf; aber die Gnade Gottes siegte.

4. Nach seiner Bekehrung zog sich Augustinus mit mehreren Freunden auf das Landgut Cassiciacum bei Mailand zurück, und empfing im Jahre 387 die heilige

Taufe. Nun begann seine großartige literarische Thätigkeit im Dienste der christlichen Wahrheit. Als er im Jahre 391 in einer Angelegenheit nach Hippo kam, wurde er von dem Volke genöthigt, die Priesterweihe zu empfangen, und Gehilfe des alten Bischofs Valerius zu werden. Nach dessen Tode (395) wurde er dann einstimmig zum Bischofe von Hippo gewählt. Als solcher wirkte er unermüdlich für die Befestigung des katholischen Glaubens und der christlichen Sitte, und vertheidigte mit Glanz und Energie die wahre Lehre gegen Manichäer, Donatisten und Pelagianer. Er starb im Jahre 430.

5. Von den Schriften des heil. Augustin sind für die Philosophie in erster Linie jene von Bedeutung, welche er in den ersten Jahren seiner Bekehrung geschrieben hat, da er späterhin mehr auf das dogmatische Gebiet sich warf, wie solches seine Kämpfe mit den Donatisten, Manichäern und Pelagianern erforderten. Zu jenen Erstlingsschriften gehören: a) die Schrift contra Academicos, dann b) de vita beata, c) de ordine, und d) die Soliloquia. Diese Schriften schrieb er noch vor seiner Taufe zu Cassiciacum. Ebenso schrieb er noch vor seiner Taufe nach seiner Rückkehr nach Mailand e) die Schrift de immortalitate animae, f) das Buch de grammatica, g) die Abhandlung de magistro, h) die Principia dialectices[1]). Es folgt dann i) die auf der Rückreise von Mailand nach Afrika zu Rom geschriebene Schrift de quantitate animae, ferner k) die drei Bücher de libero arbitrio, und die Bücher l) de moribus ecclesiae, sowie m) de moribus Manichaeorum. In Tagaste schrieb er endlich n) die Bücher de musica, dann o) die Schrift de Genesi contra Manichaeos, und p) das Buch de vera religione.

6. Von den Schriften, die Augustinus als Presbyter und Bischof schrieb, sind für die Philosophie folgende von Bedeutung: a) die Schrift de doctrina christiana, II. 4; b) de fide et symbolo; c) Enchiridion de fide, spe et caritate; d) de utilitate credendi; e) de agone christiano; f) de genesi ad litteram, ll. 12; g) de fide contra Manichaeos; h) de duabus animabus contra Manichaeos; i) contra Fortunatum Manich.; k) contra Adimantum Manichaei discipulum; l) contra Faustum Manichaeum; m) de spiritu et littera; n) de anima et ejus origine; o) de actis cum Felice Manichaeo; p) de natura boni contra Manichaeos; q) contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti; r) contra Secundinum Manichaeum; s) contra adversarium legis et prophetarum, u. s. w.

7. Die Hauptschriften des heiligen Augustin, die sowohl in theologischer, als auch in philosophischer Beziehung von der größten Wichtigkeit sind, sind aber das große Werk „de civitate Dei,“ in 22 Büchern, und das Werk „de trinitate“ in 15 Büchern. Letzteres wurde verfaßt 400—410; ersteres dagegen wurde begonnen im Jahre 413 und vollendet im Jahre 426. Von großer Bedeutung für die Philosophie sind auch die Confessiones, welche um 400 geschrieben wurden. Auch die Briefe, Predigten und Commentare zu den heiligen Schriften enthalten Manches, was für die Kenntniß der philosophischen Ansichten ihres Verfassers nicht ohne Belang ist. Von den Schriften gegen die Pelagianer dürften vorzugsweise zu nennen sein: a) das Werk contra Julianum Pelagianum; b) die Schrift de nuptiis et concupiscentia; c) de peccatorum meritis et remissione; d) Opus imperfectum contra Julianum Pelag.;

1) Die Principia rhetorices und die „Decem categoriae“ werden von der Kritik beanstandet.

e) contra duas Epistolas Pelagianorum; f) de correptione et gratia; g) de natura et gratia; h) de gratia et libero arbitrio; i) de praedestinatione sanctorum; k) de dono perseverantiae; l) de peccato originali, u. s. w. Die Retractationes sind eine von Augustin wenige Jahre vor seinem Tode verfaßte Uebersicht über seine eigenen Schriften, in welcher er Manches, was er früher gelehrt, zu berichtigen sich veranlaßt findet[1]).

8. Wir haben soeben gehört, daß Augustinus nach seiner Bekehrung seine wissenschaftliche Forschung insbesondere auf ein zweifaches richtete, nämlich auf die Erkenntniß Gottes und der Seele. Dazu war aber nothwendig, daß er auch in erkenntnißtheoretischer Beziehung sich bestimmte Grundlagen unterbreitete, um auf denselben in seinen Untersuchungen über Gott und die Seele fußen zu können. Wir werden also, um die Philosophie des heiligen Augustin mit der nöthigen Klarheit darstellen zu können, zuerst seine erkenntnißtheoretischen Lehrsätze zu entwickeln haben; dann werden wir auf seine Lehre von Gott und von der Weltschöpfung übergehen, und endlich mit seiner Lehre vom Menschen, sowie mit der an diese sich anknüpfenden Ethik abschließen müssen.

2. Erkenntnißlehre.

§. 107.

1. Alles, was wir lernen, sagt Augustinus, lernen wir entweder durch die Auctorität, oder durch die Vernunft. Ersterer entspricht der Glaube, letzterer das Wissen. Der Zeit nach nun ist die Auctorität, der Sache nach dagegen die Vernunft früher und vorzüglicher. Die natürliche Ordnung ist nämlich diese, daß, wenn wir etwas lernen, die Auctorität der Vernunft voraus-

1) Ueber Augustinus handeln: Kloth, der heilige Kirchenlehrer Augustinus, Aachen 1840; Bindemann, Der heilige Augustinus, Bd. 1, Berlin 1844; Bd. 2, Leipz. 1855, (das Werk noch unvollendet); Gangauf, Die metaphysische Psychol. des heiligen Augustin, Augsburg 1852; und Augustins Trinitätslehre, Ebds.; Merten, Bedeutung der Erkenntnißlehre des heiligen Augustin und des heiligen Thomas, Trier 1865: F. Nourisson, la philosophie de saint Augustin, Paris 1865. Sehr ausführlich handelt auch über den heiligen Augustin F. Böhringer in seiner Gesch. d. Kirche Christi (1, 3, Zürich 1845, S. 99—774). Ueber Augustins Lehre von der Zeit handelt Fortlage, Heidelb. 1836; über seine Psychologie Ferraz, Paris 1863; über seine Lehre von der Selbstkenntniß E. Melzer, (Bonn 1860); über seine Lehre vom Wunder F. Nitzsch, Berlin 1865; dazu kommt: Storz, Die Philosophie des heil. Augustin, Freiburg, Herder; u. s. w. „Die Werke des heil. Augustin sind namentlich Basil. 1506, dann von Erasmus (Basil. 1528—1529 und 1569), von den Lovanienses theologi, (Antw. 1577), von den Benedictinern der Mauriner-Congregation (Paris 1679—1700, ed. nov. Antw. 1700—1703), in neuerer Zeit wiederum zu Paris (1835—1840) herausgegeben worden. In Migne's Patrologie bilden Augustins Werke die Bände 32—47 der lateinischen Väter." Von den zahlreichen Schriften Augustins sind namentlich die Confessiones (Lips. 1837) und de civitate Dei (Lips. 1825, Colon. 1850, Lips. 1863) einzeln edirt worden.

geht. Die Auctorität gibt uns die Wahrheit, die wir durch den Glauben in uns aufnehmen; dadurch aber ermöglicht sie die wissenschaftliche Erkenntniß, insofern dann die Vernunft der durch die Auctorität gegebenen Wahrheit sich zuwenden, und selbe zum wissenschaftlichen Verständnisse erheben, sie wissenschaftlich begründen kann. Diese Art der Erkenntniß ist dann jedenfalls der Natur nach vorzüglicher, als die bloße Glaubenserkenntniß. Auf solche Weise also ist der Glaube die Grundlage, die Vorbedingung und der Anfang der wissenschaftlichen Erkenntniß. (De ord. l. 2, c. 9.)

2. Diese Grundsätze, die an sich ganz allgemein sind, wendet nun Augustinus auch auf das Verhältniß zwischen der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Vernunft an. Handelt es sich also um die wissenschaftliche Erforschung der geoffenbarten Wahrheiten, so geht auch hier der Glaube dem Wissen voran, bildet dessen Grundlage, und ermöglicht dasselbe. Das heißt: die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung müssen wir zuerst im Glauben aufnehmen, dann erst können wir daran gehen, zu einer wissenschaftlichen, speculativen Erkenntniß und Begründung derselben uns zu erheben. Demnach ist der Glaube für den Menschen unerläßlich. Dies um so mehr, als der Mensch in Folge der Sünde in die Liebe zum Irdischen verstrickt und dadurch vom Ewigen abgezogen wurde; denn in Folge dessen ist für den Menschen der Glaube auch als Heilmittel nothwendig geworden, damit derselbe wenigstens durch den Glauben zur Erkenntniß der Wahrheit und dadurch zum Heile gelangen möchte. (De vera relig. c. 24.)

3. Zunächst handelt es sich jedoch hier nicht um die Glaubens-, sondern um die natürliche Erkenntniß. Jede solche Erkenntniß nun, lehrt der heil. Augustin, entspringt aus zwei Factoren; es ist nämlich dazu erforderlich ein zu erkennendes Object und ein erkennendes Subject. Das Object geht der Erkenntniß der Natur nach voraus, und ermöglicht diese; ohne Object keine Erkenntniß. Dies gilt ganz allgemein. Da es aber zwei Arten von Erkenntnißobjecten gibt, sinnliche und übersinnliche, so sind im Menschen auch zwei Erkenntnißquellen zu unterscheiden: Erfahrung und Vernunft. Der Sinn, resp. die Erfahrung geht auf das Sinnliche, die Vernunft dagegen auf das Uebersinnliche oder Intelligible. Beide sind wesentlich von einander verschieden.

4. Nun frägt es sich aber: Ist eine Gewißheit der Erkenntniß möglich? Die Akademiker leugnen dieses, sie halten blos eine Wahrscheinlichkeit der Erkenntniß für erreichbar. Allein abgesehen davon, „daß eine solche Wahrscheinlichkeit ohne das Wahre sich gar nicht gewinnen ließe, da das Wahrscheinliche als das dem Wahren Aehnliche an dem Wahren sein Maß hat, würde eine bloße Wahrscheinlichkeit für unsere Glückseligkeit keineswegs ausreichen, obgleich die Akademiker solches behaupten. Denn Niemand kann glücklich sein, der nicht besitzt, was er zu besitzen wünscht; Niemand aber sucht, der nicht zu finden wünscht; wer also die Wahrheit sucht, ohne sie zu finden, hat nicht, was er zu haben wünscht, und ist folglich auch nicht glücklich."

Ebensowenig ist er weise, da der Weise als solcher auch glücklich sein muß. Es muß also eine Gewißheit der Erkenntniß möglich sein.

5. Dieser Satz läßt sich aber nicht blos indirect nachweisen, sondern auch positiv begründen. Es läßt sich nämlich durchaus nicht in Zweifel ziehen, daß wir denken, wollen, leben und sind. Unser Selbstbewußtsein gibt uns davon ein so untrügliches Zeugniß, daß wir es unmöglich bezweifeln oder in Abrede stellen können. Wer nämlich daran zweifeln wollte, ob er denke oder ob er sei, der würde durch diesen Zweifel selbst eingestehen, daß er denke und daß er sei; denn wäre er nicht, dann würde er ja auch nicht zweifeln können. Ferner wer erkennt, daß er zweifelt, der erkennt darin ein Wahres, und ist über die Wahrheit dieses seines Zweifelns gewiß. Wer also zweifelt, ob es eine Wahrheit gebe, der erkennt dadurch selbst schon ein Wahres an, und da Alles nur wahr ist durch die Wahrheit, so erkennt er damit eo ipso die Wahrheit an, und ist über das Dasein derselben gewiß. (De lib. arb. l. 2, c. 3. Soliloqu. l. 2, c. 1, etc.)

6. Ebenso kann auch die Wahrheit der Sinnenerkenntniß im Besonderen nicht bezweifelt werden. Allerdings können die Sinne täuschen; allein die Schuld der Täuschung fällt nicht auf die Sinne, da sie den Gegenstand stets nach dem Eindrucke referiren, welchen er auf den Sinn macht. Nicht durch die Sinne also werden wir getäuscht, sondern blos durch unser Urtheil, indem wir nämlich nach dem augenblicklichen Eindrucke urtheilen, ohne das jeweilige Verhältniß zwischen dem Sinne und dem Gegenstande näher zu untersuchen. Daß aber überhaupt eine körperliche Außenwelt sei, darüber sind wir durch unsere Sinne so gewiß, daß es uns unmöglich ist, es zu bezweifeln.

7. Kann aber schon die Wahrheit der Sinnenerkenntniß nicht bezweifelt werden, so noch weniger die Wahrheit der Vernunfterkenntniß. Denn es läßt sich nichts Absurderes denken, als anzunehmen, es sei dasjenige, was wir mit unseren Augen sehen, dasjenige dagegen, was wir mit unserer Vernunft sehen, sei nicht; da es ja sinnlos wäre, daran zu zweifeln, daß die Vernunft, die Intelligenz unvergleichlich höher stehe, als der körperliche Sinn (de immort. animi c. 10). So sind die Wahrheiten der Dialectik unbestreitbar. Niemand kann z. B. daran zweifeln, daß wenn der Vordersatz eines hypothetischen Satzes wahr ist, daraus auch die Wahrheit des Nachsatzes folge, oder daß im disjunctiven Satze die Verneinung aller übrigen Glieder der Eintheilung die Bejahung des noch restirenden Gliedes in sich schließe. Und so im Uebrigen.

8. Ueber die Möglichkeit der Gewißheit kann also kein Zweifel sein. Nun frägt es sich aber weiter, wie es sich denn mit der intellectuellen Erkenntniß im Besonderen verhalte, und zwar zunächst, welches denn der Weg sei, auf welchem wir die intellectuelle Erkenntniß gewinnen. Augustinus unterscheidet hier einen doppelten Weg, auf welchem wir zur Erkenntniß des Intelligibeln gelangen. Der erste geht von dem Sinnlichen aus, insofern nämlich die Vernunft sich demjenigen zuwendet, was durch die

Sinne wahrgenommen wird, und die Ursachen desselben bis hinauf zur höchsten Ursache zu erforschen sucht, nach dem Worte des Apostels: „Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur“ (de Gen. ad litt. l. 4, c. 32).

9. Der zweite Weg dagegen nimmt seinen Ausgangspunkt von dem Innern des Menschen selbst. Der Mensch muß von den Sinnen sich zurückziehen, und in sich selbst einkehren, wenn er die Wahrheit in ihrer vollen Reinheit erschauen will: — diese Mahnung kehrt bei Augustinus überall in den verschiedensten Wendungen wieder. „Noli foras ire,“ sagt er, „in te redi; in interiore homine habitat veritas.“ (De vera relig. c. 39.) Die Betrachtung seiner selbst, seines eigenen intellectiven Lebens soll also für den Menschen der zweite Weg zur Erkenntniß der höheren Wahrheit sein. Und dieser Weg ist der vorzüglichere, weil er dem Menschen näher liegt, und daher auch vollkommener zum Ziele führt, als der erstgenannte, welcher vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen leiten soll.

10. Soll aber das Streben des Menschen, auf diesen beiden Wegen zur Erkenntniß der intelligibeln Wahrheit zu gelangen, von Erfolg gekrönt sein, so ist noch eine andere Bedingung vorausgesetzt. Diese Bedingung ist die Tugend und Reinheit des Herzens. Nur in einem reinen Herzen mag die Wahrheit wohnen. Der Mensch muß daher seine Seele von der Sünde, durch welche sie befleckt ist, reinigen, will er mit Hoffnung auf Erfolg an die Erforschung der Wahrheit gehen, und je reiner von Sünde, je mehr mit Tugend und Heiligkeit ausgeschmückt sein Herz ist, um so klarer und vollkommener wird auch die höhere Wahrheit seinem Geiste sich mittheilen.

11. Dieses vorausgesetzt können wir nun tiefer in die Natur der intellectuellen Erkenntniß eindringen. Es frägt sich zunächst, welches denn der höchste Grund aller intellectuellen Erkenntniß sei. Augustin beantwortet diese Frage dahin, daß er den höchsten Grund aller intellectuellen Erkenntniß in die absolute Wahrheit, in Gott setzt. Diesen Satz beweist Augustin in platonischer Weise folgendermaßen:

a) Um etwas als wahr, gut oder schön zu erkennen, und es vom Nichtwahren, Nichtguten und Nichtschönen mit Bestimmtheit zu unterscheiden, ist wesentlich eine Norm vorausgesetzt, nach welcher wir unser Urtheil über den Gegenstand bestimmen. Diese Norm, nach welcher wir über Wahrheit, Güte oder Schönheit eines Objectes urtheilen, muß aber schlechthin unveränderlich sein, widrigenfalls könnte sie uns keinen sichern Maßstab für unser Urtheil darbieten. Daher muß diese Norm unserm Geiste zwar präsent, aber sie kann nicht unser Geist selbst sein, da dieser veränderlich ist, und wir zudem auch uns und unsere Handlungen nach jener Norm beurtheilen und beurtheilen müssen. Jene unveränderliche, unwandelbare Norm muß also über unserm Geiste stehen, und da es nichts Unveränderliches und Unwandelbares gibt, als Gott, so muß jene Norm Gott sein, in so fern er die absolute Wahrheit, Güte und Schönheit ist. (De lib. arb. l. 2, c. 12. 16.)

b) Wenn ein menschlicher Lehrer uns einen Lehrsatz mittheilt, so sehen wir damit noch nicht die Wahrheit dieses Lehrsatzes ein. Sollen wir diese einsehen, dann müssen wir in uns selbst einen Prüfstein haben, an welchem wir die Wahr-

heit desselben erproben können. Und dieser Prüfstein kann aus dem gleichen Grunde wiederum kein anderer sein, als die absolute Wahrheit. So ist das ewige unveränderliche Wort Gottes der innere Lehrmeister der Seele; diesen ziehen wir zu Rathe, wenn wir über die Wahrheit eines Satzes, den wir einem menschlichen Lehrer verdanken, uns vergewissern wollen, und er offenbart uns diese Wahrheit innerlich mit jener Klarheit und Evidenz, wie unser sittlicher Zustand solches zuläßt. Der äußere Lehrer gibt uns mit seiner Lehre nur die Veranlassung, daß wir uns dem inneren Lehrmeister zuwenden, um von ihm die Einsicht in die Wahrheit zu erhalten. (De magistro c. 11.)

c) Wenn von zweien eine Behauptung, die der eine oder der andere aufstellt, als wahr erkannt und anerkannt wird, so entsteht die Frage, worin oder wodurch sie denn beide in gleicher Weise jene Wahrheit erkennen. Der eine kann sie nicht in dem andern erkennen; es muß ein gemeinsamer Grund vorhanden sein, worin und wodurch beide dieselbe erkennen. Und dieser Grund kann wiederum kein anderer sein, als die absolute, unveränderliche Wahrheit, die über beiden steht, und nach welcher beide urtheilen. (Conf. l. 12, c. 25.)

12. Daraus folgt, daß unser Geist auf eine wunderbare und geheimnißvolle Weise mit der ewigen, unveränderlichen Wahrheit verbunden ist, weil er nur unter dieser Bedingung zur Erkenntniß der Wahrheit als befähigt sich erweist. Gott ist die Sonne der Geister. In seinem Lichte erkennen wir die Wahrheit. Wie wir mit dem sinnlichen Auge Nichts wahrnehmen können, wenn nicht die Sonne ihr Licht darüber ausgießt, so vermögen wir auch keine intelligible Wahrheit zu erkennen, außer in dem intelligibeln Lichte Gottes, der Sonne unserer Erkenntniß. Und wie die Sonne ihr Licht über Alle ausgießt, damit Alle in ihrem Lichte die Dinge sehen können, so theilt auch Gott allen Geistern sein Licht mit, um ihnen durch selbes die Wahrheit zugänglich zu machen, allerdings den einen in höherem, den anderen in geringerem Maße, je nach der Beschaffenheit ihres sittlichen Zustandes.

13. Durch dieses intelligible Licht der absoluten göttlichen Wahrheit ist daher auch die Erkenntniß der Wesenheiten der geschöpflichen Dinge bedingt. Ohne jenes wären diese gleichfalls nicht erkennbar. Das göttliche Wort schließt nämlich die Urgründe (rationes), die typischen Formen aller Dinge in sich; nach diesen sind die Dinge geschaffen; die Dinge sind die Abbilder jener Urbilder. Wenn daher Gott als die absolute Wahrheit für uns der höchste Grund all unserer Erkenntniß der Wahrheit ist, so würden wir auch die Wesenheiten der Dinge nicht erkennen können ohne das göttliche Wort, das die Urgründe, die typischen Formen derselben in sich schließt. Man kann und muß daher sagen, daß wir die Wesenheiten der Dinge erkennen in ihren ewigen Urgründen (in rationibus aeternis), welche in Gott sind.

14. Das ist also die Art und Weise, wie der Ursprung unserer intellectuellen Erkenntniß zu erklären ist. Daraus ist nun zugleich ersichtlich, daß und wie wir durch die Betrachtung unserer eigenen intellectiven Thätigkeit unmittelbar zur Erkenntniß Gottes geführt werden. Denn wenn wir sehen, daß all unsere intellectuelle Erkenntniß durch die absolute Wahrheit, welche die Sonne unseres Geistes ist, bedingt wird, so brauchen wir blos unseren Blick von demjenigen, was durch jene Sonne beleuchtet ist, zur Sonne

selbst zu erheben, und wir erkennen dann Gott, den höchsten und letzten Grund all unserer Erkenntniß.

15. Reflectiren wir nun auf die bisher entwickelten erkenntnißtheoretischen Lehrsätze des heiligen Augustin, so ist allerdings nicht zu verkennen, daß dieselben ganz an die platonischen Lehrsätze sich anschließen. Aber man würde doch voreilig urtheilen, wenn man sie ohne weiteres im ontologistischen Sinne auffassen würde. Denn von einer unmittelbaren Anschauung Gottes und aller Wahrheit in ihm, wie solche die Ontologisten annehmen, spricht Augustinus nirgends. Es würde auch seine ganze weitere Lehre von Gott und von den geschöpflichen Dingen damit im Widerspruche stehen. Es wird daher wohl die christliche Scholastik im Rechte sein, wenn sie die Lehre des heil. Augustin, daß Gott die Sonne der Geister sei, und daß wir in seinem Lichte alle Wahrheit erkennen, dahin erklärt, daß er damit nur Gott als das höchste Princip wie alles Seins, so auch aller Erkenntniß bezeichnen wollte, insofern einerseits die Vernunft, durch welche wir die Wahrheit erkennen, eine Participation der göttlichen Vernunft sei, und andererseits die Principien der Vernunft, nach welchen wir über die Dinge urtheilen, ihren höchsten Grund gleichfalls in Gott (im göttlichen Worte) haben, weshalb wir, wenn wir nach der Norm dieser Principien urtheilen, mittelbar auch nach der Norm der absoluten Wahrheit urtheilen. Ebenso wird die Scholastik im Rechte sein, wenn sie annimmt, Augustin wolle mit dem Satze, daß wir die Wesenheiten der Dinge in rationibus aeternis erkennen, nicht eine *directe* Schauung der göttlichen Ideen behaupten, sondern nur lehren, daß die Wesenheiten der Dinge, wie nicht sein, so auch nicht erkannt werden könnten, wenn sie nicht vorher in den göttlichen Ideen als in ihren höchsten Gründen präformirt wären. Nur die durchgehends platonische Färbung der Augustinischen Erkenntnißlehre konnte später zu einer ontologistischen Auffassung derselben Veranlassung geben.

3. Lehre von Gott und von der Schöpfung.

§. 108.

1. Das *Dasein Gottes* erweist Augustinus dadurch, daß er den Begriff des *Wahren* und *Guten* als Beweisgrundlage herbeizieht. Es ist Thatsache, daß wir *Wahres* erkennen. Aber abgesehen davon, daß wir ohne die absolute Wahrheit gar nichts Wahres zu erkennen vermöchten, kann alles Wahre nur wahr sein durch die Wahrheit schlechthin, resp. durch Theilnahme an dieser. Es muß also eine absolute Wahrheit, eine Wahrheit schlechthin, geben. Diese ist aber Gott. Folglich existirt Gott. — Ferner ist es unleugbar, daß wir alle nach dem *Guten* streben; denn wir wollen alle glücklich sein. Es gibt nun allerdings mancherlei veränderliche Güter, die wir anstreben können. Allein kein veränderliches Gut ist durch sich selbst ein Gut; es ist solches nur dadurch, daß es Theil nimmt an einem an sich Guten, welches als solches absolutes und unveränderliches Gut ist. Es muß daher ein

solches absolutes und unveränderliches Gut geben. Und das ist Gott. Folglich existirt Gott. (De lib. arb. l. 2, c. 3. 15. De trin. l. 8, c. 3.)

2. Gott ist in seinem Ansichsein über alle Prädicate erhaben. Keine Kategorie kann auf ihn in derselben Weise angewendet werden, wie auf die geschöpflichen Dinge. Selbst die Kategorie der Substanz kommt ihm nicht im eigentlichen Sinne zu, weil er in der gegentheiligen Voraussetzung auch Accidentien haben müßte. Besser gebraucht man daher den Begriff der Wesenheit (essentia), als den Begriff der Substanz von Gott. Demnach ist Gott in seinem Ansichsein unbegreiflich und unaussprechbar; es gibt keine Benennung, welche seiner würdig wäre, und sein Wesen vollkommen bezeichnen könnte. Gerade darin, daß dieses erkannt wird, besteht die vollkommenste Erkenntniß Gottes. „Deus melius scitur nesciendo.“ Wollen wir aber doch von ihm sprechen, so müssen wir ihm in jeder Beziehung das Höchste und Vollkommenste beilegen, was sich denken läßt.

3. Gott ist die absolute Einfachheit. Er ist nicht blos frei von jedem materiellen Bestandtheil, — ewige und unveränderliche Form, sondern es sind auch alle Eigenschaften, die ihm beigelegt werden mögen, Eins und dasselbe mit seiner Wesenheit. In Gott ist nicht ein anderes das Sein, ein anderes das Leben, ein anderes die Weisheit, die Güte u. s. w., sondern all dieses ist in ihm eins und dasselbe, seine absolute, unendliche Wesenheit. Gott ist nicht gut oder gerecht durch die Güte oder Gerechtigkeit, nicht dadurch also, daß er an der letzteren Theil nimmt, sondern er ist selbst seine Güte und Gerechtigkeit. Und so im Uebrigen. Daher ist Gott auch der absolut Unveränderliche und Unvergängliche; nicht ein Schatten der Wandelbarkeit kann auf ihn fallen.

4. Gott ist der Ewige; er ist reine Gegenwart, ohne alle Vergangenheit und Zukunft. Gott ist der unermeßliche und allgegenwärtige; jede räumliche Beschränkung und Ausdehnung ist von ihm ausgeschlossen. Gott ist erhaben sowohl über die Zeit, als auch über den Raum; aber eben deshalb ist er doch wiederum in jeder Zeit und in jedem Raume, und zwar ganz im Ganzen, und ganz in allen Theilen desselben.

5. Gott ist absolute Intelligenz und absoluter Wille, und daher absoluter Geist. Als solcher ist er der Dreieinige. Indem Gott sein Wesen denkt, erzeugt er aus sich das ewige, persönliche Wort, in welchem er sich nach seiner ganzen Unendlichkeit ausspricht. So ist das göttliche Wort, der Sohn Gottes, das persönliche Gleichbild des Vaters. Und indem der Vater sich im Sohne, und der Sohn im Vater sich liebt, geht aus beiden die persönliche Liebe, der heilige Geist hervor. Im göttlichen Worte spricht aber der Vater nicht blos sich selbst, sondern auch alle Dinge aus. Das göttliche Wort schließt daher auch alle Ideen oder Primordialursachen der Dinge in sich, ja der göttliche Logos ist selbst diese Idee, da nichts in ihm sein kann, was nicht er selbst ist.

6. Gott ist der Allwissende. Nichts ist seinem Blicke verborgen. Seine Erkenntniß geht dem Sein der Dinge voraus. Wir erkennen die Dinge, weil und wie sie sind; dagegen sind die Dinge, weil und wie sie Gott erkennt. — Gott ist der absolut Freie. Er genügt sich selbst zu seiner Seligkeit und bedarf hiezu keiner von ihm verschiedenen Wesen. Was er daher nach Außen wirkt, wirkt er mit absoluter Freiheit. Nicht ein Schatten von Nothwendigkeit kann auf seinen Willen fallen. Wozu er sich entschließt, dazu entschließt er sich frei. Aber freilich kann er dann diesen Entschluß nicht mehr ändern, weil die Möglichkeit einer solchen Aenderung eine Unvollkommenheit seiner Erkenntniß oder seines Willens involviren würde.

7. Gott ist der Allmächtige. Was er will, das vermag er auch, und er vermag es durch seinen bloßen Willen, ohne daß eine andere mitbedingende Ursache dazu nothwendig wäre. Gottes Wille und Gottes Macht decken sich. Nur was mit Gottes Wesen und Eigenschaften im Widerspruche steht, das vermag Gott nicht zu wollen, und deshalb auch nicht zu thun. Es wäre Schwäche, wenn er solches wollen oder thun könnte. Gott ist der absolut Heilige; er kann nur das Gute wollen; das Böse kann er weder wollen, noch thun. Er kann unmöglich als Urheber des Bösen in der Welt betrachtet werden. Gott ist der unendlich Gütige; was er will, das will er nur zum Besten seiner Geschöpfe. Er ist aber auch der absolut Gerechte; er muß daher Jeden nach seinem Verdienste belohnen oder bestrafen.

8. Es gibt keine neben Gott dastehende ewige Materie, aus welcher die geschöpfliche Welt etwa gebildet worden wäre; denn Gott der Allmächtige bedarf keiner Materie als Möglichkeitsgrund und Voraussetzung seiner productiven Thätigkeit; seine Allmacht allein ist hinreichend, um den Dingen das Dasein zu geben. Auch hat Gott die Welt nicht aus seinem Wesen erzeugt; denn in dieser Voraussetzung müßte sie ihm gleich sein. Handelt es sich also um die Entstehung der Welt, so kann diese nur durch Schöpfung aus Nichts erklärt werden. Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen. Aber nicht unbewußt hat er sie geschaffen, sondern nach dem Vorbilde der ewigen Ideen, die im göttlichen Worte sind. Jedes Wesen hat seine eigene Idee in dem göttlichen Worte, und nach dieser ist es geschaffen.

9. Die Weltschöpfung ist Offenbarung der göttlichen Güte. Diese hat jedoch Gott nicht in der Weise zum Schaffen bestimmt, daß die Weltschöpfung für ihn eine Nothwendigkeit gewesen wäre. Gott hat die Welt geschaffen, weil er sie schaffen wollte. Für diesen götlichen Willen noch einen höheren Grund suchen wollen, hieße über Gott noch eine höhere Macht setzen, von welcher er abhängig wäre, und damit die Absolutheit Gottes aufheben. Die Vollkommenheit und Seligkeit Gottes hat durch die Schöpfung keinen Zuwachs bekommen; die schöpferische Wirksamkeit Gottes kommt nur den Geschöpfen zu Gute.

10. Das Geschaffene ist nicht anfangslos oder ewig; denn es ist veränderlich und vergänglich; und ein Veränderliches und Vergängliches kann nicht ewig sein. Das Geschaffene ist zeitlich und räumlich begrenzt. Die Zeit

ist das Maß der Bewegung; sie kann also erst dann entstehen, wenn es eine Bewegung gibt. Daher ist eigentlich die Welt nicht in der Zeit, sondern vielmehr umgekehrt die Zeit in und mit der Welt geschaffen worden. Vor der Schöpfung der Welt gab es keine Zeit. Das Gleiche gilt vom Raume; denn auch dieser ist ohne räumliche Welt nicht denkbar.

11. Gott hat Alles zumal geschaffen. Creavit omnia simul. Das unmittelbare Product der göttlichen Schöpfung war die formlose Materie. Diese ist aber in ihrer Formlosigkeit nichts Bestimmtes und nichts Wirkliches, — „nahezu Nichts." Daher konnte sie auch nicht einen Augenblick als formlose Materie existiren. Sie mußte schon vom ersten Augenblicke ihres Daseins an geformt sein. Mithin ist die Materie nicht der Zeit nach früher als die Form, sondern nur der Natur oder dem Ursprung nach, in so fern sie nämlich als Substrat der Form vorausgesetzt ist. Nur in diesem Sinne kann man sagen, daß sie von Gott zuerst geschaffen worden sei. Dabei ist aber zwischen geistiger und körperlicher Materie zu unterscheiden, je nachdem sie der geistigen oder der körperlichen Welt als Substrat zu Grunde liegt[1]).

12. Wenn aber Alles von Gott zumal geschaffen worden ist, so können die „sechs Tage" der mosaischen Schöpfungsgeschichte nicht als sechs aufeinanderfolgende Zeitabschnitte gedacht werden. Es sollte vielmehr dadurch nur die Ordnung ausgedrückt werden, in welcher die Dinge in Bezug auf ihre eigenthümlichen Wesensabstufungen sich gegenseitig folgen. Die sechs Schöpfungstage waren somit eigentlich nur Ein Tag, oder vielmehr nur Ein Augenblick, der aber sechsmal genannt wird, und zwar deshalb, weil die heilige Schrift jedesmal wieder eine andere Ordnung von Dingen aufführt, die ihrer Natur nach der zunächst vorausgehenden Ordnung erst nachfolgt, weil sie erst durch diese ermöglicht ist. Es wird mithin durch jene Sechszahl der Tage nur dieses ausgedrückt, daß das All der Dinge in einer sechsfachen Stufenordnung gegliedert sei. Und weil die Sechszahl die vollkommenste Zahl ist, so spricht sich hierin zugleich auch die Vollkommenheit der von Gott geschaffenen Welt aus.

13. Die Fortdauer der geschaffenen Welt hängt von der Erhaltung Gottes ab; zöge Gott seine erhaltende Causalität von der Welt zurück, so würde diese eo ipso wieder in's Nichts zurücksinken. Die göttliche Weisheit hat ferner das All der Dinge zu einer durchgreifenden Ordnung zusammengeschlossen, und in dieser Ordnung allen besonderen Wesen ihre bestimmte Stellung angewiesen. Und wie Gott Alles geordnet hat, so regiert er auch Alles, und führt durch seine Vorsehung alle Dinge zu dem ihnen vorgesteckten

---

1) Was den eigenthümlichen Begriff einer „geistigen Materie" betrifft, so spricht sich darüber der heil. Augustin dahin aus, daß deren Formation in der Hinwendung zu dem Lichte des göttlichen Wortes bestehe. Von diesem Lichte abgewendet sei sie ohne Erkenntniß und Glückseligkeit, gewissermaßen informis; wende sie sich dagegen dem göttlichen Lichte zu, dann werde sie weise und glückselig: und das könne man ihre Formation zur geistigen Wirklichkeit nennen.

Ziele. Von dieser Ordnung ist auch das Böse nicht ausgeschlossen, da auch dieses dem Guten wieder dienen muß.

14. Gott ist nämlich allerdings nicht der Urheber des Bösen; aber es könnte in der Welt sich nicht vorfinden, wenn Gott es nicht zugelassen hätte, da ohne den Willen Gottes Nichts ist. Das Böse ist daher gegen den göttlichen Willen, in so fern er es in Kraft seiner Heiligkeit verabscheut; aber es ist doch nicht in dem Sinne gegen den göttlichen Willen, daß es ganz wider Gottes Willen da wäre; denn hätte es Gott nicht zulassen wollen, so wäre es auch nicht da. Obgleich mithin das Böse als solches nicht gut ist, so ist es doch gut, daß das Böse sei, eben weil es nicht ohne Gottes (zulassenden) Willen da ist. Es ist aber deshalb gut, daß das Böse sei, weil es selbst wiederum dem Guten dienen muß. Denn Gott weiß aus dem Bösen wieder Gutes zu ziehen. Daher ist das Böse zwar gegen die Ordnung, weil es diese stört; aber es ist doch wiederum nicht außer der Ordnung, weil Gott das Böse, wenn es einmal da ist, der Ordnung wieder unterwirft, d. h. es dem Guten dienstbar macht. Gott hätte das Böse auch nicht zulassen können; aber er hat es für besser gehalten, aus dem Bösen Gutes zu ziehen, als das Böse gar nicht zuzulassen. Die Herrlichkeit der Weltordnung strahlt noch glänzender hervor, wenn auch das Böse darin sich vorfindet und dem Guten dienstbar gemacht wird.

15. In der Ordnung des Universums durfte auch das Geringere nicht fehlen. Wir dürfen nicht den Maßstab unseres Nutzens anlegen, nicht für schlecht halten, was uns schadet, sondern müssen ein jedes Wesen nach seiner eigenen Natur beurtheilen; jedes hat sein Maß, seine Form und eine gewisse Harmonie in sich. Alle Geschöpfe loben und verherrlichen Gott, und zwar in der Weise, daß sie den Menschen zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes auffordern. Der Mensch steht an der Spitze der sichtbaren Welt; er ist der Mikrokosmus, indem er das Sein der leblosen Körper, das Leben der Pflanze und die Sinnlichkeit des Thieres in sich schließt, zugleich aber auch die Vernunft besitzt, nach welcher er verwandt ist mit den Engeln. Er ist daher zugleich das Bindeglied zwischen der geistigen und materiellen Welt.

4. Psychologie.

§. 109.

1. Die menschliche Seele ist eine vom Leibe wesentlich verschiedene, immaterielle, einfache und geistige Substanz. Die Kategorie der Quantität findet auf sie keine Anwendung; jede räumliche Ausdehnung liegt ihr fern. Die Beweise, welche Augustin für diesen Lehrsatz führt, sind kurz folgende:

a) Wäre die Seele körperlich, so müßte sie ein Körper von bestimmter Qualität sein. Dann aber müßte sie sich auch nach dieser ihrer Qualität erkennen. Wäre sie z. B. feuriger Natur, so müßte sie sich ihrer als eines feurigen Wesens bewußt sein. Das findet aber nicht statt. (De trin. l. 10, c. 7 sqq.)

b) Schon die *sinnliche* Vorstellungsthätigkeit läßt sich nicht mehr aus einem blos materiellen Princip erklären. Wäre die Seele ein Körper, so könnte sie unmöglich eine solche Masse von sinnlichen Bildern zugleich in sich tragen, wie sie in unserem Gedächtnisse aufgehäuft sind. Noch weniger ließe sich die *intellectuelle* Erkenntniß aus einem körperlichen Princip erklären, da diese auf Immaterielles und Uebersinnliches geht, das Körperliche aber nur wieder auf Körperliches und Sinnliches sich beziehen kann, weil es nur zu diesem im Verhältnisse steht. (De anima et ej. orig. l. 4, c. 17. De quant. anim. c. 13.)

c) Wenn wir über eine Wahrheit nachdenken, so durchdringen und verstehen wir dieselbe um so vollkommener, je mehr wir uns mit unserem Denken von den Sinnen *zurückziehen*, in uns selbst uns sammeln, und in die Wahrheit uns vertiefen. Wäre aber die Seele die bloße Harmonie des Körpers, und nicht eine von ihm verschiedene Substanz, dann wäre eine solche Ablösung vom Körper, eine solche Concentrirung der Seele in sich selbst nicht möglich. (De immort. anim. c. 10.)

d) Die Seele empfindet auf allen Theilen des Körpers die Einwirkungen, die auf letzteren geschehen, und zwar empfindet sie dieselben gerade an dem Punkte, an welchem sie geschehen, und nicht etwa theilweise, sondern mit ihrem ganzen Ich. Sie muß also ganz in allen Theilen des Leibes gegenwärtig sein. Dies ist aber wiederum nur unter der Bedingung möglich, daß sie einfacher, unkörperlicher Natur ist, da ein Körper als ausgedehntes Wesen nur nach seinen verschiedenen Theilen in mehreren Punkten zugleich präsent sein kann. (Ep. 166. ad Hieron. p. 4.)

2. Aus der Immaterialität und Einfachheit der Seele ergeben sich nun ihre weiteren wesentlichen Eigenschaften. Sie ist für's Erste wesentlich *individueller* Natur. Es gibt keine allgemeine Seele, sondern jeder Mensch hat seine eigene individuelle Seele. Für's Zweite kann die menschliche Seele, weil sie *wesentlich* geistiger, vernünftiger Natur ist, nicht zur unvernünftigen Seele sich depotenziren, weßhalb die Lehre von der Seelenwanderung absurd ist. Für's Dritte ist die menschliche Seele mit den reinen Geistern, den Engeln, gleicher Art. Allerdings ist sie vermöge ihrer Natur zum Vereintsein mit dem Leibe geeigenschaftet und bestimmt; aber dadurch unterscheidet sie sich nicht der *Art* nach von den Engeln, da auch die Engel Leiber haben, obgleich diese vollkommenerer und sublimirterer Natur als der menschliche Körper, und daher auch unsterblich sind. Mithin muß der Mensch im Unterschiede von dem Thiere einerseits und von dem Engel andererseits definirt werden als Animal rationale mortale.

3. Die Seele ist nicht eine Emanation aus Gott, wie die Manichäer annehmen; denn wäre sie dieses, dann müßte entweder sie selbst, weil gleicher Natur mit Gott, alle göttlichen Vollkommenheiten theilen, oder es müßte die göttliche Substanz fähig sein, alle Unvollkommenheiten, die wir in uns wahrnehmen, in sich aufzunehmen. Das eine ist so absurd wie das andere. Die Seele muß daher ebenso, wie alle übrigen Wesen, ursprünglich von Gott *geschaffen* sein.

4. Was aber den *Zeitpunkt* betrifft, in welchem die Seele des *ersten* Menschen geschaffen worden, so führt das Princip, daß Gott Alles zumal geschaffen habe, den heil. Augustin zu der Meinung, daß jene Seele zugleich mit allen übrigen geistigen Wesen geschaffen, und erst nachträglich mit dem

Leibe verbunden worden sei, wie ja auch die heilige Schrift zuerst die Schöpfung der Seele, und dann die Vereinigung der Seele mit dem Leibe durch den göttlichen Hauch erzähle. Jedoch habe sie diese Vereinigung nicht etwa durch eine sündige That verschuldet, sondern ihre Natur selbst fordere die Verbindung mit dem Leibe, weshalb sie durch ihre wirkliche Verbindung mit dem letzteren nicht in einen ihrer Natur widerstreitenden und darum unglückseligen Zustand gerathen sei.

5. Die Lehre, daß alle Seelen zumal geschaffen worden seien, und dann successiv mit Körpern verbunden werden, verwirft Augustinus. Die einzelnen Seelen entstehen erst mit der Entstehung der einzelnen Körper, deren Seelen sie sind. Aber in Bezug auf die Art und Weise, wie sie entstehen, vermag Augustinus es zu keiner bestimmten Ansicht zu bringen. Der Generatianismus scheint ihm allerdings für die Erklärung der Fortpflanzung der Erbsünde günstiger zu sein; aber andererseits scheint es ihm doch wiederum unbegreiflich, wie aus einer Seele eine andere erzeugt werden könne, wenn die Seele ein immaterielles und einfaches Wesen ist. Daher arte der Generatianismus gar leicht in den rohen Traducianismus aus, der schlechthin zu verwerfen sei, da er nur unter der Voraussetzung der Körperlichkeit der Seele einen Sinn habe.

6. Aber auch der Creatianismus ist nach Augustinus mit unlösbaren Schwierigkeiten verbunden. Denn wenn Gott täglich neue Seelen schafft, so müssen sie, wie sie aus seiner Hand hervorgehen, auch gut sein. Durch die Verbindung mit dem Leibe aber verfallen sie der Erbsünde, und da diese Verbindung von ihrer Seite nicht freiwillig ist, sondern von Gott bewerkstelligt wird, so ist es schwer zu erklären, mit welchem Rechte jene der ewigen Verwerfung anheimfallen, denen es unmöglich ist, in der Taufe die Reinigung von der Erbsünde zu erlangen, wie solches bei jenen Kindern der Fall ist, die ohne Taufe sterben. Gott müßte in dieser Voraussetzung jene Kinder zur Taufe gelangen lassen, weil, wenn er ihre Seelen durch Verbindung mit dem Leibe der Erbsünde anheim gibt, er auch für die Befreiung derselben von der Erbschuld zu sorgen gehalten sein muß. Und doch ist Gott Niemanden Etwas schuldig.

7. So sieht denn Augustinus auf beiden Seiten Schwierigkeiten, die er sich nicht zu lösen vermag. Er hält es daher für das Gerathenste und Sicherste, mit seinem Urtheil in dieser Sache zurückzuhalten, und die Sache dahin gestellt sein zu lassen, um so mehr, da auch die heilige Schrift hierüber nichts Bestimmtes lehre. Die Stellen, welche die eine oder die andere Theorie für sich aus der heiligen Schrift anzieht, seien durchgehends nicht beweiskräftig, weil sie immer auch im Sinne der entgegengesetzten Theorie sich erklären ließen: was Augustinus im Einzelnen nachzuweisen sucht.

8. Die Einheit der Seele im Menschen wird von Augustinus entschieden festgehalten. Die wesentlichen Bestandtheile des Menschen als solchen sind Leib und Seele, und nur diese. Wollte man aus den Worten des Apostels, daß das Fleisch dem Geiste widerstreite, und umgekehrt, den Schluß

ziehen, daß im Menschen zwei der Substanz nach verschiedene Seelen wären, von denen jede ihren eigenen Willen hätte, so könnte man consequenterweise nicht bei der Zweiheit stehen bleiben, sondern man müßte so viele Seelen annehmen, als es im Menschen widerstreitende Willensrichtungen gibt, — und diese sind unzählbar.

9. Die Eine Seele des Menschen ist einerseits dem Leibe zugekehrt, andererseits erhebt sie sich über diesen. Man kann nämlich je nach ihren verschiedenen Vermögen eine Pars inferior und eine Pars superior in derselben unterscheiden. Der niedere Theil der Seele bezeichnet die vegetativen und sensitiven Kräfte, vermöge deren sie das Princip des leiblichen Lebens, sowie der sinnlichen Empfindung und Bewegung ist, und deren Thätigkeit wesentlich an die leiblichen Organe gebunden ist. Der höhere Theil der Seele dagegen bezeichnet die intellectiven Kräfte — Vernunft und Wille, — deren Bethätigung von körperlichen Organen nicht mitbedingt ist. Und darauf nun gründet sich der Unterschied zwischen „Geist“ und „Seele“. Er ist nur ein beziehungsweiser. In so fern nämlich die Seele mit ihren vegetativen und sensitiven Kräften dem Leibe zugekehrt ist, kann man sie „Seele“ im engeren Sinne nennen; in so fern sie dagegen über den Leib sich erhebt, und denkend und wollend thätig ist, heißt sie „Geist“. —

10. Demnach ist die Seele in ihrem Verhältnisse zum Leibe das Naturbestimmende, das Specificirende. „Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus, in quantum est“ (de immort. anim. c. 15.). Und darum ist denn auch der Mensch als solcher etwas anderes, als seine beiden Bestandtheile, jeder für sich betrachtet. Weder der Leib ist der Mensch, noch die Seele ist es; der Mensch ist die Einheit beider (de mor. eccl. l. 1, c. 4.). Leib und Seele in Verbindung mit einander bilden eine einheitliche, dritte Natur, — und diese ist der Mensch.

11. Aus dem Verhältnisse, in welchem Leib und Seele im Menschen zu einander stehen, folgt, daß der Leib nicht selbstständig auf die Seele einwirken könne. Dies um so weniger, als ja in der gegentheiligen Voraussetzung die Seele als Materie sich verhalten würde, welche die Wirksamkeit des Leibes aufnimmt: — eine Supposition, welche mit der geistigen Natur der Seele und mit ihrem Vorrange vor dem Leibe unverträglich ist. Nicht der Leib also wirkt auf die Seele, sondern die Seele wirkt in dem Leibe und durch denselben. Wenn sie daher etwas erleidet, so erleidet sie solches nicht vom Körper, sondern von sich selbst, in so fern sie durch ihre Verbindung mit dem Körper und durch ihre Wirksamkeit in dessen Organen leidensfähig wird. Nicht der Leib empfindet, sondern die Seele ist es, welche empfindet durch den Leib, resp. durch die leiblichen Organe.

12. Die Wirksamkeit der Seele in dem Körper und auf den Körper ist jedoch in so fern nicht eine ganz unmittelbare, als zwischen der Thätigkeit der Seele und den leiblichen Organen ein feineres, ihrer geistigen Natur verwandteres Element steht, und durch dieses die Wirksamkeit der Seele auf die körperlichen Organe vermittelt wird. Dieses Element bezeichnet Augustin als

Licht oder Luft; d. h. er theilt ihm eine Natur zu, welche mit der Natur des Lichtes oder der Luft in Analogie steht. Durch dasselbe will er die Kluft ausfüllen, welche zwischen der geistigen Natur der Seele und dem materiellen Körper sich aufthut. Dennoch aber gesteht er, daß das „Wie" der Vereinigung der geistigen Seele mit dem materiellen Körper für uns ein Geheimniß, folglich nicht vollkommen zu begreifen sei.

13. In so fern die menschliche Seele sensitive Seele ist, bethätigt sie sich in der sinnlichen Erkenntniß und im sinnlichen Begehren. Auf Seite der sinnlichen Erkenntnißkraft fallen die äußeren Sinne, der Gemeinsinn, in welchem jene ihre Einheit haben, die Einbildungskraft (vis spiritalis) und das sensitive Gedächtniß. Das sinnliche Begehrungsvermögen ist der Sitz der sinnlichen Lust. In so fern dagegen die Seele Geist ist, schreibt ihr Augustinus drei Grundvermögen zu: das intellective Gedächtniß (memoria), die Intelligenz (intelligentia) und den Willen (voluntas). Die Intelligenz ist wiederum einerseits intuitiv, andererseits discursiv thätig, und ist daher in derselben wiederum zu unterscheiden zwischen Intellectus (mens) und Ratio. Anderwärts (de quant. anim. c. 27.) gebraucht Augustinus hiefür die Ausdrücke: Ratio und Ratiocinatio. Der Unterschied zwischen beiden ist jedoch nur ein beziehungsweiser.

14. Als Geist ist die Seele nach dem Bilde des dreieinigen Gottes geschaffen. In allen übrigen Dingen finden sich Spuren (vestigia) der Trinität, weil in allen Dingen Einheit, Form und Ordnung ist; in der Seele dagegen ist das Bild (imago) Gottes niedergelegt. Augustinus weist dieses Bild der Trinität in der Seele in verschiedener Weise auf. Er findet es in der Dreiheit des Seins, des Erkennens und Wollens, in den drei Grundvermögen des Geistes: Gedächtniß, Intelligenz und Wille, und endlich in den Thätigkeiten dieser drei Grundvermögen, besonders in so fern diese auf Gott gerichtet sind. In so fern nämlich die Seele sich Gottes erinnert, geht aus dieser Erinnerung der Gedanke von Gott hervor, und damit verbindet sich dann die Liebe Gottes, welche beide, Erinnerung und Gedanke, gewissermaßen mit einander verbindet. So spiegelt sich in dieser dreifachen Thätigkeit das immanente trinitarische Leben Gottes in deutlichen Zügen ab.

15. Die Seele ist ihrer Natur nach unsterblich. Diesen Satz erweist Augustinus durch mehrere Beweisgründe, welche sich jedoch großentheils an die platonischen anschließen, nämlich:

a) Wenn dasjenige, was in einem Subjecte ist, unvergänglich ist, so muß auch dieses Subject selbst unvergänglich sein. Nun ist aber in der Seele die Wahrheit, weil sie selbe erkennt. Die Wahrheit aber ist unvergänglich; folglich muß es auch die Seele sein.

b) Die Seele ist verbunden mit der Vernunft. Die Vernunft aber ist ihrem Inhalte nach unvergänglich; denn die Principien der Vernunft sind ewig. Daraus folgt, daß auch die Seele unvergänglich sein müsse, unter der Voraussetzung, daß die Vernunft von ihr untrennbar ist. Das ist sie aber; denn da die Verbindung der Vernunft mit der Seele keine örtliche ist, so können beide sich nicht von einander trennen. Die Seele ist also unvergänglich, und da die Vernunft nur in einem leben=

digen Subjecte sein kann, so folgt aus der Verbindung der Vernunft mit der Seele nicht blos deren Unvergänglichkeit, sondern auch die ewige Fortdauer ihres Lebens — die eigentliche Unsterblichkeit.

c) Die Seele unterscheidet sich dadurch wesentlich vom Körper, daß sie selbst Leben ist, während der Körper nur belebt ist. Würde also die Seele ihres Lebens beraubt werden können, wie der Körper, so würde sie aufhören Seele zu sein; sie würde, wie der Körper, als bloßes Animatum erscheinen. Die Seele kann also ihr Leben nicht verlieren, d. h. sie ist unsterblich.

d) Das Sein hat keinen Gegensatz, der es zerstören könnte (essentiae nihil contrarium). Wie daher der Körper, obgleich er im Tode sich auflöst, doch das Sein nicht verliert, weil seine Elemente bleiben, so muß auch die Seele im Sein beharren, d. h. sie ist unvergänglich. Nichts kann ihr Sein zerstören. Aber auch das Leben der Seele hat keinen Gegensatz, der es zerstören könnte. Denn das Leben der Seele ist die Wahrheit; der Gegensatz der Wahrheit ist der Irrthum; der Irrthum aber kann, wie von selbst klar ist, das Leben der Seele nicht vernichten. Folglich ist die Seele nicht blos ihrem Sein nach unvergänglich, sondern auch ihr Leben ist ein unvergängliches, d. h. sie ist unsterblich.

5. Ethik.

§. 110.

1. Die subjective Grundlage des ethischen Lebens ist die Willensfreiheit. Bei Augustinus finden wir den Begriff der Freiheit in doppeltem Sinne gefaßt, nämlich als Wahlfähigkeit, und als Freiheit vom Bösen und Freiheit zum (übernatürlich) Guten.

a) Die Freiheit als Wahlvermögen ist nach Augustinus eine wesentliche Eigenschaft des menschlichen Willens. Denn:

α) Der Wille ist gerade dadurch Wille, daß er der physischen Nothwendigkeit enthoben ist, und zu seinem Thun und Lassen sich selbst bestimmen, mithin zwischen Verschiedenem wählen kann. Die Freiheit liegt also schon im Wesen des Willens; ein Wille ohne Freiheit ist undenkbar. (De lib. arb. l. 3, c. 3.)

β) Dazu kommt, daß das Selbstbewußtsein für die Freiheit des Willens das evidenteste Zeugniß ablegt. Denn wessen sind wir uns inniger bewußt, als daß wir einen Willen haben, und daß wir durch diesen unseren Willen thätig sind, nicht aus irgend welcher Nothwendigkeit! (Ib. l. 3, c. 1.)

γ) Ohne Freiheit ist endlich ein Unterschied zwischen sittlich Gutem und sittlich Bösem undenkbar. Wenn wir nicht frei wären, könnten wir unter keinem sittlichen Gesetze stehen; Verdienst und Schuld, Belohnung und Bestrafung, Lob und Tadel wären schlechterdings unzulässig. Selbst die Reue, die wir über unsere Handlungen empfinden, beweist zur Evidenz die Willensfreiheit, da wir keine Handlungen bereuen könnten, deren Vollbringung oder Unterlassung nicht in unserer freien Gewalt gestanden hätte. (De act. c. Felic. Manich. l. 2, c. 8.)

b) Die Freiheit vom Bösen und zum (übernatürlich) Guten dagegen ist nach Augustinus nicht eine wesentliche Eigenschaft des Willens, sondern sie ist bedingt durch die göttliche Gnade. Durch diese allein können wir vom Bösen befreit werden, und die Kraft zum (übernatürlich) Guten, so wie das Wollen des letzteren erhalten. Während daher die Freiheit als Wahlvermögen,

das liberum arbitrium, unverlierbar ist, können wir der Freiheit vom Bösen und der Freiheit zum (übernatürlich) Guten verlustig gehen, aber freilich nur wiederum durch unsere eigene freie Schuld.

c) Die Willensfreiheit, als Wahlvermögen gefaßt, wird durch die göttliche Voraussehung weder aufgehoben, noch beeinträchtigt. Denn Gott sieht die menschlichen Handlungen als das voraus, was sie sind, nämlich als freie Handlungen, die wir eben so gut vollbringen, als unterlassen können. Die göttliche Voraussicht hebt daher die Natur der freien Handlungen als freier nicht auf. Der Mensch handelt nicht so, wie er handelt, weil Gott dieses voraussieht; sondern weil der Mensch so handelt, wie er handelt, sieht es Gott voraus. Würde er anders handeln, so würde Gott eben dieses voraussehen.

2. An die Lehre von der Willensfreiheit schließt sich Augustins Lehre über das höchste Gut an. Er unterscheidet zwischen einer zweifachen Art von Gut, zwischen einem Gute des Genusses, und einem Gute des Gebrauches. Ein Gut des Genusses ist dasjenige, dessen Besitz uns glücklich macht, und das wir daher auch um seiner selbst willen lieben. Ein Gut des Gebrauches dagegen ist jenes, welches nur Mittel zur Erreichung eines anderen Gutes ist, und das wir deßhalb auch nur um dieses anderen Guten willen lieben und anstreben.

3. Dieses vorausgesetzt muß denn nun das höchste Gut folgende Eigenschaften haben: Es muß für's erste ein Gut des Genusses sein, und durch seine Gegenwart uns vollkommen glücklich machen. Es muß für's zweite, wenn es erreicht ist, unverlierbar sein, weil nur eine unverlierbare Glückseligkeit, eine wahre und vollkommene Glückseligkeit sein kann. Es muß endlich für's dritte wie der Grund unserer höchsten Glückseligkeit, so auch der Grund unserer höchsten Vollkommenheit sein, weil das Gute vermöge seiner Natur sich zu uns nicht blos beseligend, sondern auch vervollkommnend verhält.

4. Verhält es sich aber also, dann kann das höchste Gut weder im sinnlichen Vergnügen, noch in der Tugend bestehen; denn keines von beiden weist jene Eigenschaften auf, welche dem höchsten Gute eigen sein müssen. Das höchste Gut muß vielmehr über dem Menschen stehen. Es kann daher nur Gott, das unendliche Gut sein. Die höchste Glückseligkeit des Menschen wird mithin bestehen müssen in der ewigen Anschauung und Liebe Gottes als des höchsten Gutes. Demnach ist Gott für den Menschen das einzige Gut des Genusses; alle übrigen Güter sind für ihn nur Güter des Gebrauches, d. h. er darf und soll sie nur gebrauchen als Mittel zur Erreichung der ewigen Glückseligkeit in Gott.

5. Daraus geht denn nun wiederum hervor, daß das höchste Gut und die höchste Glückseligkeit in diesem gegenwärtigen Leben nicht erreichbar, sondern uns vielmehr für das jenseitige Leben aufbewahrt seien. Und wenn nun die Endbestimmung des Menschen darin besteht, daß er die ewige Glückseligkeit in Gott erreiche, so ist klar, daß die Endbestimmung des Menschen nicht

in das gegenwärtige Leben herein falle, sondern in's Jenseits zu setzen sei. Und darnach bestimmt sich denn die sittliche Lebensaufgabe des Menschen. Der Mensch hat hienieden die Aufgabe, das höchste Gut anzustreben, d. h. so leben, damit er das höchste Gut im jenseitigen Leben erreiche.

6. Der Weg hiezu ist uns vorgezeichnet durch das göttliche Gesetz. Diesem Gesetze gemäß müssen wir handeln, wenn wir unsere sittliche Lebensaufgabe erfüllen wollen, und gerade darin, daß wir diesem Gesetze gemäß leben und handeln, besteht das sittlich Gute. Um aber das göttliche Gesetz in Allweg und in jeder Beziehung zu erfüllen, müssen wir nach Tugend streben: in dieser besteht die sittliche Vollkommenheit. So wie also das sittlich Gute überhaupt in wesentlicher Beziehung steht zu dem ewigen Endziele des Menschen, so verhält es sich auch mit der Tugend. Die Tugend ist wesentlich Mittel zur Erreichung des höchsten Gutes; wird diese Beziehung weggedacht, so hört die Tugend auf, Tugend zu sein, und wird zur hochmüthigen Selbstvergötterung, die nicht mehr Tugend, sondern Laster ist.

7. Die Tugend definirt Augustinus als „Animi habitus, naturae modo et rationi consentaneus“ (c. Jul. Pelag. l. 4. c. 3), oder als „Ars bene recteque vivendi“ (de civit. Dei l. 14, c. 9.). Sie ist daher eine durch die Uebung des Guten zu gewinnende Tüchtigkeit und Geneigtheit des Willens zum sittlich Guten, welche zugleich Stärke und Festigkeit des Willens in der Ausübung des Guten in sich schließt. Sie fordert nicht, daß der Mensch absolut unzugänglich sei allen Gemüthsbewegungen; eine solche sogenannte „ἀπαθεια“ wäre widernatürlich und das Gegentheil von Tugend; sie fordert nur, daß man die παθη mäßige, sie in den Schranken des sittlichen Gesetzes halte, und so der Gerechtigkeit dienstbar mache.

8. Ist das göttliche Gesetz die Norm des sittlichen Handelns, so ist das Grundgesetz, in welchem alle übrigen Gesetze inbegriffen sind, das Gesetz der Liebe. Diese ist in erster Linie Gottesliebe. Die Gottesliebe ist unsere erste und höchste Pflicht. In dieser Liebe müssen wir Alles, was wir sind, was wir haben und thun, auf Gott beziehen, und uns selbst ihm zum Opfer weihen. Aus der Gottesliebe fließt dann die wahre Selbstliebe, vermöge deren wir nur unser wahres Bestes wollen, welches eben kein anderes ist, als Gott, unser höchstes Gut. Damit verbindet sich dann endlich die Liebe des Nächsten, welche darin besteht, daß wir auch dem Nebenmenschen, wie uns selbst sein wahres Bestes wollen, und ihm, so viel an uns ist, zur Erreichung desselben behilflich sind.

9. Wie aber das Gesetz der Liebe das Grundgesetz des sittlichen Lebens ist, so ist die Liebe auch die Grundtugend. In ihr sind alle übrigen Tugenden begründet; alle besonderen Tugenden sind nur die verschiedenen Beziehungen der Einen Grundtugend, der Liebe. Dies gilt zunächst von den sogenannten vier Cardinaltugenden, Klugheit, Starkmuth, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Die Klugheit ist die Liebe, insofern sie dasjenige, wodurch sie gefördert wird, von dem, wodurch sie gehindert wird, scharf unterscheidet; der Starkmuth ist die Liebe, insofern sie muthig und leicht Alles um dessen

willen erträgt, was sie liebt; die Mäßigkeit ist die Liebe, insofern sie sich dem, welcher geliebt wird, unversehrt und unbefleckt erhält; die Gerechtigkeit endlich ist die Liebe, insofern sie dem Geliebten allein dient, und daher über Alles andere in rechter Weise herrscht. (De mor. eccl. l. 1, c. 15.) So ist die Liebe die Wurzel alles sittlich Guten, und kein Werk hat vor Gott einen Werth und ein Verdienst, wenn es nicht aus Liebe vollbracht wird.

10. Das Böse ist nichts Reales, keine Substanz; denn Alles, was ist, ist, insofern es ist, sowohl wahr, als auch gut. Das Böse ist nur Negation, und zwar Negation des Guten, das sein sollte, also Privation des Guten. Das Böse ist daher nur möglich durch das Gute, denn gäbe es kein Gutes, so wäre auch keine Privation des Guten, kein Verlurst des Guten möglich. Ein Wesen, das schlechthin böse wäre, in welchem gar nichts Gutes sich fände, ist unmöglich; denn so böse es auch sein mag, in so fern es ist, d. h. ein Sein hat, ist und bleibt es doch immer gut. Ein schlechthin Böses würde reine Negation, also Nichts sein.

11. Daraus ergibt sich, in welchem Verhältnisse das Böse zur Natur stehe. Das Böse ist gegen die Natur, weil es diese des ihr gebührenden Guten beraubt. In diesem Sinne kann das Böse als eine Verschlechterung, als eine Corruption der Natur bezeichnet werden. Doch ist das Böse nicht im Stande, die Natur vollständig zu zerstören; denn die Corruption, welche das Böse involvirt, setzt die Natur oder Substanz voraus, und es müßte daher mit dieser zugleich auch das Böse verschwinden.

12. Was ferner den Grund des Bösen betrifft, so ist in dieser Beziehung zu unterscheiden zwischen dem entfernteren und dem nächsten Grunde desselben. Der entferntere Grund ist die Endlichkeit und Veränderlichkeit der geschöpflichen Wesen. Nur ein Wesen, das endlich und daher veränderlich ist, kann möglicherweise dem Bösen verfallen. Gott als der absolut Unveränderliche ist dem Bösen unzugänglich, weil das Unveränderliche, eben weil es dieses ist, eine Beraubung des Guten nicht incurriren kann. Der nächste Grund des Bösen dagegen ist die Freiheit des Willens. Nur der freie Wille kann, wie das Gute, so auch das Böse thun. Daß aber der freie Wille statt des Guten das Böse thut, dafür ist kein weiterer realer Grund mehr vorauszusetzen, und es ist absurd, wenn die Manichäer die Leiblichkeit als den realen Grund, warum der Mensch das Böse thut, inzwischen schieben wollen.

13. Es ist ein zweifaches Malum zu unterscheiden: Das Malum culpae und das Malum poenae. Ersteres ist das sittlich Böse, — das Böse im strengen Sinne — letzteres ist die Folge von jenem, und durch jenes beursacht. Handelt es sich also vorerst um das sittlich Böse, so kann dieses nur bestehen in der Privation des sittlich Guten, also darin, daß der Mensch sich von seinem höchsten Gute ab, und den veränderlichen Gütern zuwendet. Die veränderlichen Güter sind zwar nicht an sich böse; aber wenn der Mensch sie dem höchsten Gute vorzieht, sie über das letztere stellt, dann verkehrt

er die Ordnung und gerade in dieser Verkehrung der Ordnung liegt das Böse der Handlung. Der Mensch aber wendet sich vom höchsten Gute ab und den veränderlichen Gütern zu, wenn er das göttliche Gesetz, das ihm den Weg zum höchsten Gute bezeichnet, übertritt. . Und deßhalb kann das sittlich Böse, — die Sünde — allgemein definirt werden als „Dictum, factum vel concupitum contra legem Dei" (contra Faust. Manich. l. 22, c. 27.).

14. Das Malum poenae ist dann die wirkliche Beraubung des höchsten Gutes, welche durch das sittlich Böse verschuldet worden ist. Diese Beraubung ist Unglückseligkeit, weil die Glückseligkeit nur im Besitze des höchsten Gutes bestehen kann. Im gegenwärtigen Leben wird diese Unglückseligkeit noch nicht in ihrer ganzen Größe empfunden, weil die veränderlichen, geschöpflichen Güter noch einigen Ersatz bieten; im jenseitigen Leben dagegen fällt dieser Ersatz weg, und die tiefste Unglückseligkeit muß sich dann geltend machen. Das ist die Strafe des sittlich Bösen. Sie muß eintreten, weil die göttliche Gerechtigkeit solches fordert. Ein Uebel ist sie für den Menschen, den sie trifft, und insofern sie dieses ist, ist der Mensch selbst deren Urheber, weil er sie durch die Sünde verschuldet hat. Als Forderung der Gerechtigkeit dagegen ist sie etwas Gutes, weil Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit Wiederherstellung der gestörten Ordnung, und insofern sie dieses ist, ist Gott deren Urheber.

15. Und so involvirt denn die gute That wesentlich eine Annäherung zu Gott als dem höchsten Sein; die böse That dagegen involvirt eine Entfernung von jenem höchsten Sein, eine Annäherung an das Nichts. Nur die gute That ist also etwas in jeder Beziehung Positives, weil sie nicht blos That ist, sondern auch ein positives Ziel hat; die böse That ist nur als That positiv, insofern dagegen ihre Richtung zum Nichtsein geht, ist sie in dieser Beziehung etwas Negatives. In diesem Sinne gilt der Satz, daß das Böse nicht so fast eine Causa efficiens, als vielmehr eine Causa deficiens habe, weil es wesentlich ein Abfall von der höchsten Vollkommenheit, ein Rückschritt zum Unvollkommenen, zum Nichts ist. (De civ. Dei, l. 12, c. 7.)

16. Die Großartigkeit des Augustinischen Lehrsystems mag schon aus diesem kurzen Abriß erhellen. Er hat das ganze Gebiet des speculativen Wissens umspannt, und in alle Theile desselben das Licht seines klaren und tiefen Denkens hineingetragen. Kein Wunder, wenn das augustinische Lehrsystem auf die weitere Entwickelung der christlichen Philosophie einen Einfluß ausgeübt hat, wie kein anderes. Große Männer stehen wie Leuchten über dem Horizonte der Zeit, und leuchten Allen vor, welche in der Folgezeit auf den weiten Ocean des Wissens sich wagen.

Dritte Periode.

Ausgang der patristischen Philosophie.

Vorbemerkungen.

§. 111.

1. Mit dem Ausgange des fünften Jahrhunderts hört die Weiterentwickelung der christlichen Philosophie in dieser Zeit auf. Die großen Gedanken, welche die Blüthezeit der patristischen Philosophie gereift hatte, werden zwar treu bewahrt; aber eine Fortbildung derselben tritt nicht zu Tage, oder wenigstens ist sie nicht von der Art, daß man ihr eine hervorragende Bedeutung beilegen könnte.

2. Der Grund hievon lag jedoch nicht darin, daß etwa die Produktivität des philosophischen Geistes versiegt wäre; er lag vielmehr in äußeren Verhältnissen. Es waren die Stürme der Völkerwanderung, welche die Weiterentwickelung der christlichen Speculation gewaltsam unterbrachen. Die sturmvollen Bewegungen dieser Völkerwanderung dauerten vom vierten bis zum siebenten Jahrhundert. Hunnen, Gothen, Franken, Burgunder, Vandalen, Sueven, Sachsen, Angeln, Slaven, Wenden, Heruler, Rugier, Longobarden drangen in die Gränzen des römischen Reiches ein, und die Wirkung dieser großen Völkerzüge waren die Verwüstung des oströmischen und die gänzliche Zertrümmerung des weströmischen Reiches, die Gründung neuer Staaten und die gänzliche Umbildung der bisherigen socialen, staatlichen und culturellen Verhältnisse.

3. Bei diesem allgemeinen Umsturze, bei diesen fortwährenden Kämpfen und Kriegen, bei den schrecklichen Verheerungen, welche in Folge dessen über die römischen Provinzen hereinbrachen, und wodurch ganze Länder verwüstet und entvölkert wurden, bei der gränzenlosen Verwirrung, welche überall herrschte und Alles zerrüttete — bei solchen Zuständen, sage ich, war eine ruhige Entfaltung des geistigen Lebens und der wissenschaftlichen Bestrebungen nicht mehr möglich. Man mußte zufrieden sein, wenn die Errungenschaften aus der Blüthezeit der patristischen Philosophie bewahrt und aus der Fluth des allgemeinen Umsturzes gerettet wurden.

4 Und das war denn auch die Grundtendenz dieser Zeit. Man suchte das heilige Feuer der Wissenschaft zu hüten, indem man die bereits gewonnenen Resultate christlicher Spekulation sammelte und aufbewahrte, und sie hinüberrettete in eine bessere Zeit, wo ein neuer Aufschwung, eine neue Entwickelung beginnen konnte. Und in dieser Richtung waren namentlich die Klöster thätig. In diesen allein fand die Wissenschaft unter dem allgemeinen Umsturze noch eine Freistätte. Wenn die Klöster gar nichts anderes geleistet hätten, als daß sie die Schätze der antiken und patristischen Literatur über die schreckliche Zeit der Völkerwanderung hinüberretteten, so wäre schon dieses ihr Verdienst groß genug.

5. Aber wenn auch in dieser Zeit keine Weiterentwickelung der christlichen

Speculation stattfand, so begegnen uns doch auch in dieser Periode Männer, welche Hervorragendes leisteten, und denen um so mehr Anerkennung zu zollen ist, je ungünstiger die äußeren Verhältnisse waren, unter welchen sie arbeiteten. Sie müssen daher auch in der Geschichte der Philosophie Beachtung finden. Es sind sowohl römische, als auch lateinische Schriftsteller, welche wir in dieser Zeit als Vertreter des philosophischen Gedankens treffen. Wir werden zuerst den Ersteren und dann den Letzteren unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

I. Griechische Schriftsteller im Orient.

1. Synesius, Nemesius, Aeneas von Gaza, Zacharias Scholastikus und Joh. Philoponus.

§. 112.

1. Synesius (375—415) zu Kyrene in der Pentapolis geboren, hörte in Alexandrien die damals berühmte heidnische Philosophie Hypatia, und erfreute sich bald selbst als neuplatonischer Philosoph, Dichter und Redner eines glänzenden Ruhmes, so wie er auch in politischer Beziehung sich hervorthat. In Anerkennung seiner Tugenden und Verdienste wählte ihn Klerus und Volk in Ptolomais zum Bischof. Er sträubte sich lange gegen die Annahme dieser Würde, theils weil er sich derselben unwürdig erachtete, theils weil er als Philosoph mit den Lehren der Kirche nicht in Allweg einverstanden sein könne. Er scheint aber doch in letzterer Beziehung anderen Sinnes geworden zu sein, und seinen philosophischen Irrthümern entsagt zu haben.

2. Frägt man nun aber, welches denn diese seine dem Christenthum widerstreitenden philosophischen Ansichten gewesen seien, so erfahren wir darüber Folgendes:

a) Für's erste, sagt Synesius, könne er sich nicht überzeugen davon, daß die Seele späteren Ursprunges sei, als der Leib. Er halte dafür, daß die Seelen aus einem überkörperlichen, seligen Zustande in die Materie herabgesunken seien.

b) Er könne für's zweite nicht zugeben, daß die Welt und ihre Theile je untergehen. Er halte dafür, daß die Welt ewig sei.

c) Endlich erscheine ihm die Auferstehung des Fleisches, im wörtlichen Sinne genommen, als unannehmbar. Er halte die Auferstehung für etwas „Heiliges und Unaussprechliches," d. h. er wolle sie nur im mystischen Sinne gefaßt wissen.

Man sieht hieraus, wie der neuplatonische Gedanke auf Synesius gewirkt hat.

3. Ein weiterer christlich philosophischer Schriftsteller begegnet uns in dieser Zeit in der Person des Nemesius, Bischofs von Emesa in Phönicien. Aus seinem Leben ist nichts weiteres bekannt. Wir haben von ihm eine Schrift über „die Natur des Menschen" (περι φυσεως ἀνθρωπου), worin die gewöhnlichen psychologischen Fragen behandelt werden, und zwar gleichfalls vom neuplatonischen Standpunkte aus. Bemerkenswerth ist es, daß auch er, wie Synesius für die Präexistenz der Seelen sich entscheidet. Er verwirft die Lehre, daß Gott stets die Seelen schaffe; denn Gott habe nach dem Worte der heiligen Schrift am siebenten Tage zu schaffen aufgehört, und die Schöpfung wäre ja unvollständig, wenn immerfort noch neue Seelen geschaffen würden. Die Seelen der Kinder können nach seiner Ansicht aber auch nicht aus den Seelen der Eltern generirt werden, weil, wenn sie durch Generation entstünden, sie auch wieder der Corruption verfallen müßten. So bleibe nichts anderes übrig, als die Theorie der Präexistenz [1]).

1) Ueber Synesius handelt Kraus, Tüb. Quartalschr. 1865. u. Kolbe, der Bischof Synesius, Tüb. 1850.

4. Gleichzeitig mit Nemesius lebte **Aeneas von Gaza**, gleichfalls in die neuplatonische Philosophie eingeweiht, aber später zum Christenthum übergetreten. Als Christ schrieb er um 487 den Dialog „Theophrastus oder über die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der Leiber." Darin spricht sich Aeneas im Gegensatze zu Synesius und Nemesius **gegen** die Präexistenzlehre aus. Er bringt dagegen vor, daß die Seele, falls sie vor der Verbindung mit dem Leibe existirt hätte, auch eine Erinnerung an ihr früheres Leben haben müßte, um so mehr, da es widersinnig wäre, gestraft zu werden, ohne daß man wüßte, wofür man gestraft wird. Halte man eine Präexistenz der Seelen deshalb für nothwendig, weil nur daraus die Verschiedenheit der Schicksale sich erklären lasse, so ist dagegen zu bemerken, daß es auf die Verschiedenheit der äußeren Schicksale gar nicht ankomme, weil sie weder Gutes noch Böses gewährten; denn Alles hänge von dem Gebrauche der Freiheit ab, welche das größte Geschenk Gottes, und ohne welche keine Tugend sei. Zudem würde das Leben der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe unnütz und überflüssig sein; Unnützes und Ueberflüssiges thue aber der Schöpfer nicht, der vielmehr Alles in schönster Ordnung hervorbringt.

5. Aeneas bekämpft ferner auch die origenistische Lehre von der Ewigkeit der Welt. Gegen jene, welche mit Origenes glauben, daß man Gott als müßig und unthätig voraussetzen müßte, wenn man annähme, daß er nicht ewig schöpferisch wirksam gewesen sei, beruft sich Aeneas auf das trinitarische Leben Gottes, in welchem derselbe ewig thätig und lebendig sei. Die Unsterblichkeit der Seele läßt er durch die göttliche Erhaltung bedingt sein, doch müsse diese Erhaltung der Seele von Seite Gottes als ein göttliches Gesetz bezeichnet werden, das Gott nicht überschreiten könne, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu kommen.

6. **Zacharias** von Mitylene hatte in Alexandrien rhetorische Bildung sich angeeignet und zu Berytus dann Jurisprudenz studirt. Er wurde in dieser Stadt Rechtsanwalt, und erhielt den Beinamen „Scholastikus". Unter Kaiser Justinian wurde er (c. 536) Bischof von Mitylene. Er schrieb eine Disputatio de mundi opificio contra philosophos, in welchem er die Lehre von der Ewigkeit der Welt widerlegte, und zu beweisen suchte, daß nicht die wirkliche, sondern blos die ideale Welt im göttlichen Logos ewig sei.

7. **Johannes Philoponus** (Monophysit) endlich ragt im 6. Jahrhundert namentlich als Kenner der aristotelischen Philosophie und als scharfsinniger Dialektiker hervor. Er hat mehrere Commentare zu aristotelischen Schriften geschrieben. Von Interesse ist seine Schrift περι ἀϊδιοτητος του κοσμου, worin er gegen den Neuplatoniker Proklus die Nichtewigkeit der Welt beweist. Er verfiel jedoch, indem er die aristotelische Lehre, daß die substantielle Existenz im vollsten Sinne nur den Individuen zukomme, auf die Trinität anwendete, in den Tritheismus. Ebenso nimmt er im Menschen drei von einander verschiedene Seelen an: die vegetative, die sensitive und die vernünftige, und meint, sie würden nur deßhalb als Eine Seele bezeichnet, weil sie alle drei stetig mit einander zusammenhängen und in Sympathie mit einander stünden. Die Auferstehung betrachtet er nicht als Wiederherstellung des alten Leibes, sondern vielmehr als Schöpfung eines ganz neuen Leibes.

2. Dionysius der Areopagit.

§. 113.

1. Unter dem Namen des Dionysius Areopagita traten in dieser Zeit vier Schriften und zehn Briefe auf, welche auf einen tiefsinnigen und hochgebildeten Schriftsteller schließen lassen. Es sind das folgende Schriften: De

coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De divinis nominibus, De mystica Theologia, Epistolae. Andere Schriften, auf welche in den genannten hingewiesen wird, wie z. B. eine Theologia symbolica scheinen verloren gegangen zu sein [1]). Die Kritik ist heut zu Tage darüber einig, daß diese Schriften nicht von dem heil. Dionysius dem Areopagiten, der in der Apostelgeschichte erwähnt wird, sondern von einem anonymen Verfasser wahrscheinlich aus den letzten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts herrühren [2]).

2. Zuerst werden die gedachten Schriften im monophysitischen Streite genannt. Die Severianer nämlich, ein gemäßigter Bruchtheil der Monophysiten, hatten um 532 auf Befehl des Kaisers Justinian zu Konstantinopel eine Conferenz mit katholischen Bischöfen, und hier war es, wo die Severianer für die von ihnen vertretene monophysitische Lehre unter anderem auch auf diese Schriften des Dionysius Areopagita sich beriefen. Doch stellte schon hier der Wortführer der katholischen Bischöfe, Hypatius deren Aechtheit in Abrede. Später aber blieben dieselben unangefochten und gelangten sogar zu großem Ansehen, „namentlich seitdem die Päpste Gregorius, Martin und Agatho sie in ihren Schriften angeführt und sich auf sie berufen hatten. Der Commentar, den der orthodoxe Abt Maximus Confessor zu denselben verfaßte, bekräftigte ihre Autorität. Namentlich im Mittelalter übten sie, seitdem Scotus Erigena sie übersetzt hatte, einen nicht unbeträchtlichen Einfluß.“ Nicht blos die Mystiker stützten sich vornehmlich auf selbe, sondern auch die Scholastiker, und unter ihnen die bedeutendsten, schöpften aus ihnen und schrieben große Commentare zu denselben.

3. Der neuplatonische Einfluß tritt in diesen Schriften am mächtigsten hervor. Zumeist knüpfen sie an Plotinus an; „aber es bekundet sich in denselben auch ein Einfluß der späteren Glieder jener Schule, namentlich des Jamblichus und des Proklus, mit welchen beiden sie unter Anderem die Erhebung des Einen nicht blos über das Seiende, sondern auch über das Gute theilen.“ Was den inneren Charakter der darin enthaltenen Lehre betrifft, sofern sie vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus betrachtet wird, so ist eine Auffassung derselben im orthodoxen Sinne allerdings möglich, und in diesem Sinne wurde sie denn auch von den nachfolgenden christlichen Lehrern, die sich mit ihrer Erklärung beschäftigten, immer aufgefaßt. Allerdings konnte

---

1) Obige Schriften erschienen griechisch zuerst als Dion. Areop. opp. zu Basel 1539, dann Ven. 1558, Par. 1562; ed. Lanselius. Par. 1615; ed. B. Corderius. Antw. 1634 u. Par. 1644, zuletzt in der Migne'schen Sammlung; deutsch endlich von J. G. V. Engelhardt, Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet, Sulzb. 1823.

2) Nach Nirschl (Patrologie (Bd. 2, S. 138 f.) mag der Verfasser als ein öffentlicher Lehrer und Priester in Aegypten zu betrachten sein, der, wenn er nicht selbst Mönch war, von einem hochangesehenen Mönche seine mystisch-theologische Bildung erhalten. Der Name „Areopagit“ dagegen dürfte vielleicht ein mystischer Geheimname sein. Es trug nämlich in den Klöstern des Pachomius jeder Mönch eine geheime, mystische Bezeichnung, indem die Mönche mit Buchstaben des Alphabetes bezeichnet wurden. Statt dieser Buchstaben mögen nun Manche in den Kreisen der Vertrauten geheime Namen, und zwar von Aposteln und Apostelschülern gehabt, und unter diesen Namen mit einander correspondirt haben. So würde es sich erklären, wie der Verfasser unserer Schriften den Namen des Apostelschülers Dionysius des Areopagiten als mystischen Geheimnamen erhielt, wie ja auch er ganz unverkennbar für seine Freunde und Lehrer solche Geheimnamen, wie „Timotheus“, „Hierotheus“ u. dgl. gebraucht.

sie aber auch, wenn man das neuplatonische Element zu stark betonte, Veranlassung geben zu manchen Irrthümern, wie denn solche in späterer Zeit gleichfalls aus derselben hervorgegangen sind.

4. Gott ist nach der Lehre des „Dionysius" über allem Sein und über allen Bestimmungen des Seins in seinem Ansichsein unendlich erhaben. Daher können ihm keine Prädicate in dem Sinne, wie sie von geschöpflichen Dingen gelten, beigelegt werden. Gott hat keinen Namen, keinen Begriff, sondern im Unzugänglichen ist er über alle Namen und Begriffe hinaus; ja selbst der Begriff des Guten deckt den Begriff der Gottheit nicht: sie ist auch über das Gute hinaus. Gott ist der Ueberseiende, der Uebergute, der Uebervollkommene. Er ist daher im eigentlichen Sinne der Unaussprechliche. Wie er jedes Sein und jede Vollkommenheit überragt, so überragt er auch jeden Verstand und jede Erkenntniß [1]).

5. Aber obgleich Gott über dem Sein und über allen Bestimmungen des Seins unendlich erhaben ist, so ist er doch andererseits wieder die Ursache alles Seins, und da die Ursache dasjenige a priori in sich schließen muß, was in der Wirkung ist, so kommen ihm doch wiederum alle Vollkommenheiten zu, welche in dem Seienden sich vorfinden. Es ist daher auch gestattet, ihm dieselben beizulegen. Aber freilich dürfen sie dann nicht in der Weise von ihm prädicirt werden, wie von den geschöflichen Dingen, sondern nur in einer weit vollkommneren Weise. Immer ist jedoch dabei festzuhalten, daß durch alle diese Prädicate Gott nicht erkannt wird, wie er in seinem Ansichsein ist; in dieser Beziehung ist er, wie gesagt, über alle Prädicate hinaus, sondern wir suchen durch jene Prädicate das göttliche Wesen uns nur näher zu bringen, wir gebrauchen jene Prädicate, um von der überseienden Gottheit doch irgendwie etwas einzusehen und zu sagen.

6. Demnach ist eine doppelte Theologie zu unterscheiden: die positive und die negative. Die positive oder bejahende Theologie prädicirt von Gott alle Vollkommenheiten, stellt ihn somit dar als den unendlich Weisen, Gerechten, Gütigen, u. s. w. Die negative Theologie dagegen negirt von Gott wiederum alle diese Vollkommenheiten und sucht ihn in seiner absoluten Transcendenz über allen Prädicaten zu erfassen. Vergleicht man nun diese beiden Arten der Theologie miteinander, so ist unstreitig die verneinende Theologie die vorzüglichere, weil wir gerade auf diesem Wege das Uebersein der Gottheit in möglichster Ablösung von Allem, was nicht Gott ist, erfassen. Im Grunde genommen ist aber auch die negative Theologie noch nicht das Höchste; denn als der Ueberseiende, absolut Prädicatlose steht Gott in seinem Ansichsein wie über allen positiven, so auch über allen negativen

---

1) Folgendes ist nach „Dionysius" die Stufenleiter, die uns zu Gott hinaufführt. Wir haben zuerst das Geistige — den Verstand; allgemeiner als der Verstand ist die Empfindung; allgemeiner als die Empfindung ist das Leben; allgemeiner als das Leben ist das Sein; allgemeiner als das Sein ist das Gute; und über dem Guten noch erhaben ist endlich das Göttliche.

Prädicaten, und wir erkennen auch durch die negativen Prädicate Gott in seinem absoluten Ansichsein nicht. Das Höchste ist, wie wir sehen werden, erst die mystische Theologie.

7. In Gott sind ideal alle geschöpflichen Dinge enthalten. Die heilige Schrift nennt die Ideen, wie sie in Gott sind, προορισμους. Diese Ideen sind jedoch nicht blos Vorbilder der Dinge, sondern sie sind auch Wesensetzende Kräfte. Daher gehen aus Gott durch die Ideen die geschöpflichen Dinge in die Wirklichkeit hervor. Dieses Hervorgehen der Dinge aus Gott wird in folgender Weise erklärt: Den überseienden Gott ließ seine Güte nicht unfruchtbar bleiben. Die unendliche Güte Gottes wurde gewissermaßen überströmend, und so ergoß sich Gott, ohne seine Transcendenz und Einheit zu verlieren, in die Gesammtheit der geschöpflichen Dinge, die deshalb alle in ihrer Weise an dem göttlichen Sein Theil nehmen. In ähnlicher Weise, wie eine Stimme von Mehreren gehört, ein Licht von Mehreren gesehen wird, also Allen sich mittheilt, ohne sich selbst zu verlieren, verhält es sich auch mit der Ergießung des göttlichen Seins in die geschöpflichen Dinge.

8. An diese Anschauung lehnen sich die weiteren Aeußerungen, die wir über die Schöpfung bei „Dionysius" finden, an. Er sagt, daß Gott in der Schöpfung der Dinge, ohne seine Einheit zu verlassen, sich gewissermaßen vervielfältige, daß er, ohne aufzuhören, in sich zu sein, aus sich heraustrete und in die Vielheit der Dinge sich ergieße; er sagt, daß Gott das allgemeine Sein sei, daß er Alles sei und in Allem werde; ja er sagt sogar, daß das Sein aller Dinge nur das Uebersein der Gottheit selbst sei. Desungeachtet ist aber nach seiner Ansicht Gott doch wiederum Nichts von Allem und in Allem; er steht vielmehr unvermischt über Allem und erhält sich ewig in dieser seiner Transcendenz. Denn wie die Sonne die Strahlen ihres Lichtes überall hin ausbreitet, ohne doch sich selbst zu verlieren, so ergießt auch Gott seine Güte in alle Dinge, ohne doch seine Einheit zu verlassen und seines Ueberseins verlustig zu gehen.

9. Wie aber alle Dinge von Gott ausgehen, so streben sie auch alle wieder zu ihm zurück. Und der Grund hievon liegt wiederum in der göttlichen Güte. Wie die Dinge vermöge der unendlichen Güte Gottes von Gott ausgehen, so zieht sie Gott durch eben diese seine Güte auch wieder zu sich zurück. Gottes Güte ergießt sich in die Dinge; indem sie aber in selbe sich ergießt, bildet sie zugleich das Band, welches die Dinge an Gott hält, und den Ring, welcher sie mit Gott wieder zusammenschließt. Gott ist wie der Urgrund, so auch das Endziel aller Dinge, und beides ist er durch seine unendliche Güte.

10. Man sieht, diese Lehre von dem Hervorgange der Dinge aus Gott streift hart an den neuplatonischen Emanatismus an. Allerdings hält „Dionysius" entschieden daran fest, daß die Dinge nicht waren, bevor sie aus Gott hervorgingen, womit der Anfang der Schöpfung klar ausgesprochen ist. Man ist daher allerdings berechtigt, seine Lehre der Art zu erklären, daß man die Hülle der neuplatonischen Formeln, womit der christliche Gedanke verhüllt

ist, nicht zu streng urgirt, und insbesondere den Satz, daß das Sein der Dinge das Uebersein der Gottheit selbst sei, nur auf das ideale Sein der Dinge bezieht. Aber man sieht auch, zu welch' großen Mißverständnissen eine solche Lehre Veranlassung geben, und wie gefährliche Lehrmeinungen daraus hervorfließen konnten. Später werden wir die Proben davon sehen.

11. Uebereinstimmend mit diesen höchsten Obersätzen seines Systems stellt „Dionysius" in seinen Schriften de coelesti et ecclesiastica hierarchia Gott dar als den Mittelpunkt von Sphären, die durch die Ordnungen der geschöpflichen Dinge gebildet werden. Um den göttlichen Mittelpunkt legen sich nämlich die Geschöpfe sozusagen peripherisch an, so zwar, daß sie in continuirlich absteigender Reihe immer unvollkommener werden, je weiter sie von dem gemeinsamen Mittelpunkte sich entfernen. So entsteht eine absteigende Reihe verschiedener peripherischer Wesensordnungen, die jedoch nicht getrennt von einander dastehen, sondern vielmehr in der Weise mit einander zusammenhängen, daß die zunächst höher stehende Wesensordnung immer reinigend, erleuchtend und vervollkommnend auf die zunächst tiefer stehende einwirkt, um deren Verbindung mit dem gemeinsamen höchsten Princip zu vermitteln, und sie zu diesem zurückzuführen. Diese Disposition der Wesensordnungen und ihr gegenseitiges lebendiges Verhältniß zu einander ist nach „Dionysius" die „Hierarchie der Dinge".

12. „Dionysius" unterscheidet dann zwischen der himmlischen und kirchlichen Hierarchie. Die erstere wird gebildet durch die drei Ordnungen der Engel, so zwar, daß in der ersten Ordnung die Thronen, Seraphim und Cherubim, in der zweiten die Mächte, Gewalten und Kräfte, und in der dritten endlich die Fürsten, Erzengel und Engel stehen. Die kirchliche Hierarchie dagegen besteht aus den Priestern und dem Volke, so zwar, daß beiderseits wiederum drei Ordnungen zu unterscheiden sind: in der priesterlichen Hierarchie die Ordnung der Bischöfe, der Priester und der liturgischen Diener, wovon die letzteren reinigend, die zweiten erleuchtend und die ersteren vollendend thätig sind. Die Laienhierarchie dagegen besteht aus den Vollkommenen (den Mönchen), dem schon geheiligten, und dem noch zu reinigenden Volke. In diesen Ordnungen entfaltet sich das hierarchische Leben, das bedingt ist durch die Sacramente. Der höchste Hierarch und der Mittelpunkt der gesammten Hierarchie ist Christus. Das Endziel des hierarchischen Lebens ist die Deification, die Vergottung des Menschen, und diese wird erreicht in der mystischen Erhebung.

13. Will aber der Mensch zu dieser mystischen Erhebung, zur unmittelbaren Schauung des Göttlichen gelangen, so muß er alles Sinnliche und Uebersinnliche, alles Seiende und Nichtseiende übersteigen, alle Thätigkeit seiner Erkenntnißkräfte, des Sinnes und der Vernunft, zum Schweigen bringen, um so in diesem heiligen Schweigen in die göttliche Ureinheit sich zu versenken und in das göttliche Dunkel unterzutauchen. Das ist dann die „mystische Unwissenheit", welche zugleich die höchste Erkenntniß ist. Denn gerade dadurch, daß wir Gott nicht kennen, d. h. daß wir von allen,

sei es positiven, sei es negativen Bestimmungen absehen, und so das göttliche Wesen unserm Geiste in seiner absoluten Unfaßbarkeit vorschwebt, erfassen wir, so weit es dem menschlichen Geiste überhaupt möglich ist, Gott in seiner absoluten Transcendenz, in seinem absoluten Ansichsein. Hat also das göttliche Licht mit den geschöpflichen Wesen, die von ihm ausgegangen, wie mit einem Schleier sich verhüllt, so durchdringen wir in der mystischen Erhebung jenen Schleier, und nahen uns dem ewigen Lichte, in welchem Gott wohnt. Das ist die Vergottung des Menschen. — So culminirt denn, wie wir sehen, die ganze Lehre des „Dionysius" zuletzt in der Mystik[1]).

3. Maximus Confessor und Johannes Damascenus.

§. 114.

1. In die Fußstapfen des „Dionysius" einerseits und Gregors von Nyssa andererseits tritt Maximus Confessor (580—662), einer der gelehrtesten und scharfsinnigsten Theologen seiner Zeit, und der eifrigste Vertheidiger der orthodoxen Lehre gegen den Monotheletismus, und besonders gegen die sog. Ekthesis des Kaisers Heraklius. Unter Constans II. wurde er wegen der Treue seines Bekenntnisses grausam gemartert und dann in's Exil geschickt, wo er hochbetagt starb. Er schrieb mehrere Bücher; unter Anderen einen Commentar zu den Schriften des „Dionysius Areopagita", Quaestiones in scripturam, eine Mystagogia u. s. w. Den größeren Theil seiner Werke hat Combefisius (1675) in zwei Foliobänden zu Paris drucken lassen[2]).

2. Aus den Lehren des Maximus dürften vorzugsweise hervorzuheben sein seine Ansichten über das mystische Leben. Um zur mystischen Erhebung zu gelangen, lehrt er, soll die Seele vom Sinnlichen sich loslösen; dann „soll sie aber auch alles Seiende und alle dem Seienden zugehörigen Gedanken überschreiten, und sich rein loslösen von aller eigenen Kraft, sogar von der Kraft des übersinnlichen Denkens; dann wird sie zur Einigung mit Gott kommen, die über jeden vernünftigen Gedanken geht." Die Einigung ist dann aber nicht so fast eine Thätigkeit, sondern ein Leiden der Seele, da sie nur durch die Wirksamkeit der göttlichen Gnade in der Seele hervorgebracht wird, — ein Gedanke, der auch bei „Dionysius Areopagita" bereits ausgesprochen sich findet. In diesem gegenwärtigen Leben ist jene Einigung allerdings nicht vollkommen erreichbar; in ihrer Vollendung ist sie uns für das jenseitige Leben aufbewahrt. Damit verbindet sich dann bei Maximus die Lehre von der endlichen Wiederbringung aller Seelen, wobei er sich an Gregor von Nyssa anschließt und dessen einschlägliche Lehrmeinungen sich aneignet. Die Deification aller Seelen in der Einigung mit Gott ist das Endziel alles Daseins. Durch die Menschwerdung Gottes in Christo ist die Erreichung dieses Zieles bedingt; jene ist der Gipfel der göttlichen Offenbarung und würde deshalb auch ohne den Sündenfall stattgefunden haben.

---

1) Ueber den „Areopagiten" schrieben: Baumgarten-Crusius, De Dionys. Areopag. Jen. 1823; Hipler, Dionysius der Areopagite, Regensb. 1861, und K. Vogt, Neuplatonismus und Christenthum, Berlin 1836.

2) Dazu kommt: Fr. Oehler, Maximi Conf. de variis difficilibusque locis s. Patrum Dionysii et Gregorii liber, Hal. 1857.

3. Zuletzt endlich ist noch zu nennen der Mönch Johannes Damascenus, der zu Damascus in Syrien zu Ende des 7. Jahrhunderts geboren ward, und unter Leo dem Isaurier mit aller Kraft gegen die Bilderstürmerei ankämpfte, wofür er harte Verfolgungen zu erdulden hatte. Vorher in weltlichen Ehren und Aemtern stehend, zog er sich nach Jerusalem in die Laure des heil. Sabbas in die Einsamkeit zurück, und führte hier, zum Priester geweiht, ein strenges, nur harten Bußübungen und schriftstellerischer Thätigkeit geweihtes Leben († 787). Johannes war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Sein berühmtestes Werk, welches auch für die Philosophie von Bedeutung ist, führt den Titel: Quelle der Wissenschaft — πηγη γνωσεως.

4. Dieses Werk besteht aus drei Theilen. Der erste Theil ist als Einleitungsschrift zu betrachten, und führt den Titel: „Philosophische Hauptlehrpunkte oder Dialektik". Es wird hier gehandelt von dem Begriffe und von der Eintheilung der Philosophie, dann von den philosophischen Grundbegriffen, z. B. Sein, Substanz und Accidenz, Gattung und Art, Princip, Form, Quantität u. s. w. Der Verfasser hält sich dabei an Aristoteles und Porphyrius, weicht aber davon ab, wo solches das christliche Dogma fordert. Im zweiten Theile wird dann gehandelt von den verschiedenen Häresien. Der dritte Theil endlich ist der Haupttheil und führt den Titel: „Genaue Darstellung des orthodoxen Glaubens" (ἐκθεσις ἀκριβης της ὀρθοδοξου πιστεως). Hier sind die christlichen Dogmen systematisch zusammengestellt und aus der heiligen Schrift und den Vätern bewiesen.

5. „Das Charakteristische dieses berühmten Werkes besteht darin, daß es nicht so fast ein originelles Geistesproduct des Verfassers ist, sondern eine zusammenfassende Systematisirung der ganzen griechischen Theologie. Es enthält somit den reichen Schatz der Tradition der griechischen Kirche. Daher galt es von jeher bei den Griechen als das berühmteste klassische Handbuch der Theologie. Aber auch bei den mittelalterlichen Scholastikern stand es in hohem Ansehen, und wurde viel benützt, seit es Johannes Burgundio zu Pisa im Auftrage des Papstes Eugen III. (1144—53) in's Lateinische übertragen hatte."

6. Hervorzuheben ist, daß Johannes Damascenus in der Frage über das Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie dieses Verhältniß in analoger Weise bestimmt, wie Aristoteles das Verhältniß der Specialwissenschaften zur „ersten Philosophie" bestimmt hatte. Wie nach Aristoteles die ersteren zu der letzteren im Dienstverhältnisse stehen, so, lehrt Johannes, dient auch die Philosophie der Theologie. Die Theologie führt das Scepter, die Philosophie dient ihr, indem sie die Grundbegriffe und die natürlichen Wahrheiten ihr darbietet, deren sie bedarf, um sich als Wissenschaft constituiren zu können. Im Mittelalter hat man bekanntlich diesen Gedanken des Damascenus in die Formel gefaßt: Philosophia est ancilla theologiae.

II. Lateinische Schriftsteller im Abendlande.

1. Claudianus Mamertus.

§. 115.

1. Im Abendlande waren es namentlich die Mönche in den Klöstern des südlichen Galliens, welche durch Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Bestrebungen sich hervorthaten. Und da waren es wiederum vorzugsweise die prädestinatianistischen und semipelagianischen Streitigkeiten, welche die Gemüther beschäftigten. Manche gelehrte Mönche in Südgallien nahmen die Lehre des heil. Augustinus von der Prädestination zur Veranlassung, eine doppelte Prädestination zu behaupten, eine Prädestination

zum Guten und zur Seligkeit, und eine Prädestination zum Bösen und zur Verdammung, so zwar, daß für jene, welche zur Verdammung prädestinirt sind, Christus nicht gestorben sei. Andere dagegen verfolgten die semipelagianische Richtung, indem sie den Anfang des Glaubens, und das Verlangen nach Gott und seiner Heilsgnade dem Menschen allein ohne zuvorkommende Gnade zuschrieben.

2. Gegen diese falschen Ansichten traten dann wiederum andere Gelehrte auf, welche einerseits gegen die Theorie der doppelten Prädestination sich erklärten, und andererseits den semipelagianischen Irrthum bekämpften. Dazu gehören namentlich Prosper von Aquitanien, Fulgentius, Bischof von Ruspe, Vincentius Lerinensis u. A. Da jedoch diese Streitigkeiten einen specifisch theologischen Charakter haben, so können wir hier, wo es sich blos um die Geschichte des philosophischen Gedankens handelt, nicht näher darauf eingehen. Es genüge daher zu bemerken, daß jene Gelehrten, welche den kirchlichen Standpunkt vertheidigten, mit großem Geschicke zu Werke gingen und eine ganz hervorragende Gelehrsamkeit an den Tag legten.

3. Ein Punkt aber muß hervorgehoben werden. Unter den Semipelagianern dieser Zeit hatte sonderbarer Weise die Ansicht sich festgesetzt, daß die Menschenseele als ein körperliches Wesen betrachtet werden müsse. Sie gingen wieder auf die Ansicht des Tertullian und Hilarius zurück. Namentlich waren es die Semipelagianer Faustus und Gennadius, welche diese Ansicht verfochten. Gott allein, lehrten sie, ist unkörperlich; alles Geschöpfliche dagegen ist körperlich, daher auch die Seele. Alles Geschaffene ist nämlich begrenzt, hat also ein örtliches, mithin körperliches Dasein; alles Geschaffene hat Qualität und Quantität; diese letztere ist aber ohne eine körperliche Natur, der sie inhärirt, nicht denkbar. Da nun die Seele gleichfalls zu den geschaffenen Dingen gehört, so gilt solches auch von ihr. Zudem wohnt die Seele im Leibe, und muß daher auch aus diesem Grunde als eine räumlich begrenzte, folglich körperliche Substanz betrachtet werden. Sie ist allerdings von sehr feiner Qualität, analog dem Lichte oder der Luft; aber körperlich ist sie dennoch.

4. Gegen diese Ansicht nun trat namentlich der Presbyter und Mönch Claudianus Mamertus (in der Mitte des fünften Jahrhunderts) auf. Er schrieb ein Buch mit dem Titel: De statu animae, in welchem er die semipelagianische Lehre von der Körperlichkeit der Seele zu widerlegen suchte. Die Welt, sagt er, muß, um vollständig zu sein, alle Arten des Seienden in sich schließen; darum mußte Gott auch unkörperliche Wesen schaffen, und zu diesen gehören die Menschenseelen. Um so mehr muß die Menschenseele als unkörperlich betrachtet werden, als sie nach der Lehre der heil. Schrift nach dem Bilde des unkörperlichen Gottes geschaffen ist. Unter die Kategorie der Quantität kann die Seele nicht fallen; denn ihre Kräfte: Gedächtniß, Vernunft und Wille sind etwas durchaus Unräumliches; da aber diese Kräfte der Sache nach dasselbe sind mit ihrer Substanz, so muß auch diese unräumlich, quantitätslos sein. Die Unkörperlichkeit der Seele ergibt sich ferner auch aus der intellectuellen Thätigkeit derselben. Schon das Sinnliche erkennt sie in unsinnlicher Weise, und außerdem ist sie noch dazu befähigt, das Uebersinnliche und Unkörperliche zu erfassen. Daraus müssen wir offenbar schließen, daß sie diesem Uebersinnlichen und Unkörperlichen gleichartig ist, weil sie sonst dasselbe in der Erkenntniß nicht zu erreichen vermöchte. Die Seele ist endlich allgegenwärtig im Leibe, weil sie geschehene Eindrücke an jedem Theile des Körpers fühlt. Allgegenwärtig im Leibe könnte sie aber nicht sein, wenn sie nicht unkörperlicher Natur wäre.

2. Boethius und Cassiodorus.

§. 116.

1. Von hervorragender Bedeutung für die Geschichte der Philosophie in dieser Zeit ist der römische Consul J. S. Boethius. Aus dem altberühmten Geschlechte der Anicier um 480 zu Rom geboren, eignete er sich eine hohe Bildung an, und diese sowohl, als auch seine persönlichen Vorzüge erwarben ihm die Gunst und das Vertrauen des Ostgothenkönigs Theodorich in dem Grade, daß er (510) die Würde des Consulates erhielt und mit Cassiodor die Seele der Regierung Theodorichs wurde. Später jedoch fiel er bei Theodorich auf verleumderische Anklagen hin in Ungnade, wurde in's Gefängniß geworfen, und nach längerer Haft hingerichtet (524).

2. Boethius übersetzte die logischen Schriften des Aristoteles nebst der Isagoge des Porphyrius, und schrieb dazu Commentare, sowie auch einen Commentar zu Cicero's Topik. Der Zweck, den er in diesen Schriften verfolgte, war der didactische; er wollte das von den früheren Philosophen Erforschte in einer möglichst leicht verständlichen Form überliefern. Außerdem schrieb er ein Werk de trinitate, ein solches de persona et duabus naturis (in Christo), und ferner eine Schrift mit dem Titel: »Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicantur? Da die Aechtheit dieser letztgenannten Schriften mit Grund nicht angestritten werden kann, so müssen wir daraus schließen, daß Boethius, wie vielfach angenommen wird, nicht Heide, sondern Christ gewesen sei.

3. Sein philosophisches Hauptwerk aber ist die Schrift: De consolatione philosophiae. Es ist in classischem Stile geschrieben, theils in Prosa, theils in Versen. Verfaßt hat es Boethius im Gefängnisse zu dem Zwecke, um sich und Andere von der Philosophie, die darin redend und belehrend auftritt, im Unglücke trösten und aufrichten zu lassen. Darum klagt zuerst Boethius der Philosophie sein Mißgeschick, und dann beginnt diese ihre Tröstung, indem sie ihn aufmerksam macht auf das höchste Gut, das nicht im irdischen Wohlergehen bestehe, und ihn aufklärt über die göttliche Vorsehung, welche alles zum Besten des Menschen leitet. Daran knüpfen sich dann zuletzt noch Belehrungen über den Zufall, über die menschliche Freiheit und über das göttliche Vorherwissen.

4. Das höchste Gut, so belehrt ihn die Philosophie, kann weder im Reichthum und Besitz, noch in Macht und Ruhm, noch in Ehrenstellen und Vergnügungen, überhaupt nicht in endlichen Gütern bestehen. Die Glückseligkeit kann nämlich nur jener Zustand sein, welcher aus dem vollkommenen Besitz aller irgendwie wünschenswerthen Güter hervorgeht. Die endlichen Güter aber vermögen einen solchen Zustand um so weniger zu schaffen, als sie unbeständig und vergänglich sind. Die Glückseligkeit muß ferner, wenn sie vollkommen sein soll, auch eine ewige sein; das gegenwärtige Leben mit seinen irdischen Gütern ist zeitlich. Das höchste Gut des Menschen muß also über diese Zeitlichkeit hinaus liegen; es kann nur Gott sein. Gott als die Fülle alles Guten ist auch das höchste Gut des Menschen; in ihm gründet die Glückseligkeit.

5. Die gesammte providentielle Thätigkeit Gottes geht dahin, den Menschen zu diesem Ziele zu führen. Dazu gebraucht Gott die verschiedensten Mittel: solche, die dem Menschen angenehm, und solche, die ihm beschwerlich sind. Alles Gute und Ueble also, was dem Menschen in diesem Leben widerfährt, gereicht ihm nach Gottes Absicht zum Heile. Darnach ist Gut und Uebel, das den Menschen hienieden trifft, zu beurtheilen. Gar Manche erfahren Kränkungen, damit sie durch ein anhaltendes Glück nicht übermüthig werden. Anderen schickt Gott Widerwärtigkeiten zu, um sie in der Geduld zu üben. Wieder Andere sucht Gott durch Prüfungen zur Selbstkenntniß zu führen. Kurz, was nur immer dem Menschen begegnen möge, lenkt Gottes Vorsehung

ihm zum Besten. In dieser Ueberzeugung liegt die festeste Stütze des Menschen, und so lange er daran festhält kann und wird er nicht verzagen[1]).

6. Ein Zeitgenosse des Boethius war der Senator Cassiodorus, (468—575) der unter Theodorich gleichfalls hohe Staatsämter bekleidete, sich aber später in das Kloster Vivarium bei Squillace in Bruttien zurückzog, und hier mit seinen Mönchen einzig der Wissenschaft und dem Unterrichte sich widmete. „Er schrieb über den Unterricht in der Theologie und über die freien Künste (Grammatik, Dialectik und Rhetorik — Trivium; Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie — Quadrivium), welch letztere er für sehr nützlich hält, weil sie dem Verständnisse der heiligen Schriften und der Gotteserkenntniß dienen." „Die Schrift de artibus ac disciplinis artium liberalium hat in den nächstfolgenden Jahrhunderten vielfach als Lehrbuch gedient[2])."

7. In seinem Buche de anima sucht Cassiodor in derselben Weise, wie Claudianus Mamertus, die Unkörperlichkeit der Seele zu erweisen. Die menschliche Seele ist zwar nicht ein Theil Gottes, weil sie veränderlich ist; aber sie ist doch nach dem Bilde Gottes geschaffen, und daher unkörperlich. Die Kategorie der Quantität läßt sich auf sie nicht anwenden, schon aus dem Grunde, weil sie allgegenwärtig ist im Leibe, was unter der gedachten Voraussetzung undenkbar wäre. Was ihre Qualität betrifft, so kann man nicht mit Unrecht sagen, daß sie von lichtartiger Beschaffenheit sei. Da sie nach dem Bilde des unsterblichen Schöpfers geschaffen ist, so ist sie auch von Natur aus unsterblich[3]).

3. Gregor der Große, Isidorus Hispalensis und Beda der Ehrwürdige.

§. 117.

1. Gregor der Große (540—604) stammte aus einer reichen und angesehenen römischen Familie und widmete sich anfänglich der Rechtswissenschaft. Nach dem Tode seines Vaters aber legte er sein Amt nieder und zog sich in ein Kloster zurück. Bald aber riefen ihn die Päpste aus seiner Einsamkeit hervor, und verwendeten ihn zu den wichtigsten kirchlichen Geschäften. Im J. 590 wurde er selbst zum Papste gewählt. Als solcher war er in der Regierung der Kirche unermüdlich thätig und entfaltete dabei noch dazu eine rastlose literarische Thätigkeit. Er schrieb eine Erklärung zum Buche Job, Homilien über Ezechiel, eine Pastoralregel und vier Bücher Dialoge.

---

1) Des Boethius Werke erschienen zu Venedig 1492, zu Basel 1546 u. 1570. Auch bei Migne sind sie abgedruckt. Das Buch de consol. phil. ist zuerst zu Nürnberg 1437 edirt worden, neuerdings von Obbarius, Jen. 1843. — Ueber Boethius schrieben: Heyne (Gotting. 1806), Baur (Darmst. 1841), Bergstedt (Upsal. 1842), Suttner (Lyc.-Programm von Eichstätt 1852), F. Nitzsch (das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theol. Schriften, Berl. 1860), G. Friedlein (Gerbert, die Geometrie des Boethius und die indischen Ziffern, Erlang. 1861); Bourquard, de Severino Boethio, viro christiano, philosopho et theologo, Angers; u. A. m.

2) Cassiodors Werke sind von J. Garetius (Rothomagi 1679), dann zu Venedig (1729), der Schluß der Schrift de art. et discipl. art. lib. von A. Mai (Rom. 1831) herausgegeben worden. Ueber ihn handelt: F. D. de St. Marthe (Par. 1695); u. A.

3) Zu erwähnen ist auch noch Marcianus Capella, der um 470 ein Lehrbuch der Septem artes liberales schrieb, welches von großem Einfluß auf das Mittelalter geworden ist. Sein Satyricon ist öfters edirt worden, neuestens von U. F. Kopp, Francof. 1836.

2. Gregor nimmt in wissenschaftlicher Beziehung im Abendlande ungefähr die gleiche Stelle ein, wie Johannes Damascenus im Morgenlande. Auf dem Scheidepunkte zweier Zeiträume stehend, wo die alte Welt unterging, und auf deren Trümmern eine neue Welt sich zu bilden begann, hat er sowohl als Papst, als auch als Gelehrter wesentlich dazu beigetragen, den neuen Völkern, die auf dem Schauplatze der alten Welt sich niederließen, die Keime jener großartigen geistigen Entwickelung zu übermitteln, die späterhin so herrlich sich entfalten sollten.

3. In der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts begegnet uns ferner in Spanien der Bischof von Sevilla — Isidorus Hispalensis († 636), der sich um die Anpflanzung der Gelehrsamkeit unter den Westgothen große Verdienste erworben hat. Sein Hauptwerk ist die Schrift: Originum seu Ethymologiarum ll. 20, ein encyklopädisches Sammelwerk, das sich über alle damals gepflegten Wissenschaften, heilige und profane, verbreitet. Ein großer Theil desselben ist grammatikalischen Untersuchungen gewidmet; aber es war auch für philosophische und theologische Bildung nicht ohne Nutzen. Dazu kommen dann noch seine drei Bücher Sentenzen, ein Handbuch der Glaubenslehre, später sehr geschätzt und als Schulbuch gebraucht; endlich die Bücher: De ordine creaturarum und De natura rerum.

4. Endlich ist noch zu erwähnen Beda der Ehrwürdige (674—735), der Begründer des Unterrichtes und der Gelehrsamkeit bei den Angelsachsen. Seine Schriften, ebenso zahlreich als mannigfaltig, sind zum großen Theil, wie die Isidors, mehr Auszüge und Sammlungen, als originelle Producte. Namentlich schrieb er auch Compendien für den Unterricht. Zu nennen ist vorzugsweise sein Buch De natura rerum, welches er auf Grundlage des gleichnamigen Buches Isidors verfaßte. Er läßt uns da die Schöpfung als ein Werk betrachten, welches im Worte Gottes ewig, in der Zeit aber entstanden ist, und belehrt uns, daß in der Materie die Samen aller Dinge liegen, und daß aus ihnen die Dinge der Welt sich entwickeln.

Zweiter Zeitraum.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Uebersicht und Eintheilung.

§. 118.

1. Die Stürme der Völkerwanderung waren dahingebraust über das alte Römerreich, und hatten es in Trümmer gelegt. Von dem allgemeinen Umsturz der bestehenden Verhältnisse konnte auch die christliche Kirche nicht unberührt bleiben. Der Einbruch der barbarischen Völker mußte auch zerstörend auf ihre Institutionen wirken. In der That litt die christliche Kirche unsäglich unter dem rohen Ungestüm dieser barbarischen Völker. Denn wo diese ihren Fuß hinsetzten, da waren auch die kirchlichen Institute, die mit so vieler Mühe waren gegründet worden, zum großen Theile der Verwüstung und Zerstörung verfallen.

2. Aber gerade diese Katastrophe, durch welche die christliche Kirche so tief berührt wurde, schuf die Bedingungen dafür, daß die letztere nun ihren neugestaltenden Einfluß auf das öffentliche und sociale Leben der Völker ausüben und damit ihre welterlösende Aufgabe vollkommen zu lösen vermochte. Das alte Römerthum hatte sich ausgelebt und war verknöchert. Der christliche Geist konnte allerdings im Umfange des alten Römerreiches blühende christliche Gemeinden schaffen, und die Einzelnen zur vollen Höhe christlicher Tugend emporführen. Aber das öffentliche und sociale Leben nach christlichen Grundsätzen umzugestalten, ihm einen neuen, den christlichen Geist einzuhauchen, dazu fand das Christenthum die Bedingungen im Römerreiche nicht mehr vor.

3. Da erschienen die neuen Völker. Diese krankten noch nicht an einer verlotterten, abgestorbenen Cultur; sie waren noch kräftige Naturvölker; sie erschlossen sich daher leichter dem belebenden und neugestaltenden Einflusse des christlichen Geistes und bildeten in diesem Geiste ihre öffentlichen und socialen Verhältnisse aus. Gleich einem Sauerteige durchdrang das Christenthum diese annoch unförmlichen Volksmassen, und brachte sie in eine gesunde Gährung, woraus sich dann ein nach christlichen Grundsätzen geformtes Staats- und Gesellschaftsleben abklärte.

4. Nicht, als ob das so leicht gegangen wäre. Es bedurfte der ganzen Kraftanstrengung des christlichen Geistes, um den Sieg über die Barbarei zu erringen. Der wilde Ungestüm des ursprünglichen Barbarismus brach nur zu oft wieder hervor, und offenbarte sich in den wüstesten Catastrophen. Aber die Kirche ließ sich dadurch nicht schrecken. Mit der ganzen göttlichen Kraft ihrer Auctorität trat sie immer wieder der Barbarei entgegen; an diesem gewaltigen Fels brachen sich immer und immer wieder die schäumenden Wogen der barbarischen Eruptionen, so daß sie zuletzt ihren Ungestüm verloren und durch den milden und sänftigenden Geist christlicher Civilisation zur Ruhe gebracht wurden. Die Völker wurden christlich.

5. Dadurch war denn auch eine neue culturelle Entwickelung angebahnt, und diese entfaltete sich bald nach allen Seiten hin, und namentlich auch im Gebiete der Wissenschaft. Die wissenschaftlichen Bestrebungen, während der Völkerwanderung ohnedieß nur durch äußere Hindernisse zurückgehalten, erwachten nach Beseitigung dieser Hindernisse wieder und inaugurirten eine neue Erhebung des wissenschaftlichen Geistes. Philosophie und Theologie feierten ihre Auferstehung, und traten in den Fluß einer weiteren Entwickelung ein, welche zu den glänzendsten Resultaten führte.

6. Jedoch tritt in die Geschichte des Mittelalters noch ein weiterer Factor ein. Im Anfange des siebenten Jahrhunderts (610) hatte Muhamed in Arabien eine neue Religion begründet, den Islam. Er stellte diese seine neue Religion auf die Spitze des Schwertes, indem er es seinen Anhängern zur religiösen Pflicht machte, den Islam mit Feuer und Schwert auszubreiten und den Völkern aufzudrängen. Dadurch entfesselte er einen furchtbaren Fanatismus, der Alles vor sich niederwarf. Seine Nachfolger, die Chalifen, häuften Eroberungen auf Eroberungen. Persien, Syrien, Phönicien, Palästina,

die Inſeln Cyprus und Rhodus, Aegypten und die ganze Nordküſte Afrika's wurden in fünfzehn Jahren unterworfen. Von hier aus wurde Spanien erobert, und ſchon ſchickten ſich die „Mauren" an, nach Frankreich vorzudringen, als ſie (732) von Carl Martell bei Poitiers auf's Haupt geſchlagen wurden.

7. Als jedoch der urſprüngliche Fanatismus einigermaßen verraucht war, und im Reiche der Chalifen geordnete Zuſtände ſich gebildet hatten, pflanzte ſich auch im Schooße des Islam eine gewiſſe Cultur an. Es erwachten in Folge deſſen auch wiſſenſchaftliche Beſtrebungen, und ſo kam es, daß im Laufe des Mittelalters hindurch eine „arabiſche" Theologie und Philoſophie ſich ausbildete, welche von bedeutenden Gelehrten vertreten, und auf den von den Chalifen geſtifteten Schulen gelehrt wurde. Es erfreuten ſich dieſe Schulen ſowohl als auch die Gelehrten, welche an denſelben wirkten, einer großen Berühmtheit nicht blos bei den Anhängern des Islam, ſondern auch bei den chriſtlichen Gelehrten, und es iſt die arabiſche Philoſophie nicht ohne bedeutenden Einfluß auf die Entwickelung der chriſtlichen Philoſophie im Schooße der abendländiſchen Völker geblieben.

8. Und noch ein dritter Factor greift in die Geſchichte der mittelalterlichen Cultur ein. Es iſt das Judenthum. Die Juden waren ſeit der Vernichtung ihres Staatsweſens durch die Römer in alle Welt zerſtreut. Desungeachtet aber hielten ſie ſtets zuſammen, und ſuchten ſich in ihrer Nationalität zu behaupten. Die Folge davon war, daß ſie auch auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft ihre Eigenthümlichkeit zu wahren ſuchten. Es traten daher im Laufe des Mittelalters auch unter den Juden bedeutende Gelehrte auf, welche ſich die Aufgabe ſetzten, vom Standpunkte des Judenthums aus das Feld der Philoſophie und der Theologie zu bearbeiten. Sie ſtanden zwar in mannigfacher Beziehung in Abhängigkeit von dem Arabismus; aber im Ganzen und Großen wahrten ſie ſich doch ihre Eigenthümlichkeit.

9. So haben wir denn in der Geſchichte der mittelalterlichen Philoſophie drei neben einander herlaufende Entwickelungen zu unterſcheiden. Es iſt die chriſtliche, die arabiſche und die jüdiſche Philoſophie, welche im Mittelalter uns entgegentreten, und im Fortgange der Jahrhunderte ihren Entwickelungsgang durchlaufen. Im oſtrömiſchen Reiche treffen wir allerdings gleichfalls während des Mittelalters noch philoſophiſche Beſtrebungen; aber eine eigentliche philoſophiſche Entwickelung läßt ſich darin nicht erkennen; es ſtehen jene Beſtrebungen nur vereinzelt da. Unſere Aufgabe wird es daher ſein, nachdem wir in Kürze einen Blick auf jene vereinzelten Beſtrebungen geworfen haben, die drei Hauptentwickelungen der mittelalterlichen Philoſophie zu verfolgen, und daher in geſonderten Abtheilungen zu handeln von der chriſtlichen, von der arabiſchen und von der jüdiſchen Philoſophie des Mittelalters, ſo jedoch, daß wir mit der arabiſchen Philoſophie beginnen, daran dann die jüdiſche Philoſophie anreihen, und endlich die chriſtliche Philoſophie behandeln[1]).

---

1) Der folgenden Darſtellung der Geſch. der mittelalterlichen Schule iſt mein dreibändiges Werk (Stöckl, Geſch. d. Phil. des Mittelalters, Mainz, Kirchheim 1864—66)

Ein Blick auf die griechische Philosophie des Mittelalters.

§. 119.

1. Es ist bekannt, daß vom neunten Jahrhundert angefangen die griechische Kirche sich immer mehr von dem Mittelpunkte der Einheit, von der päpstlichen Auctorität entfernte. Schon Photius machte im neunten Jahrhundert den Versuch, die griechische Kirche ganz von der päpstlichen Auctorität zu trennen, und im eilften Jahrhunderte wurde endlich die Trennung durch Michael Cärularius perfect. In Folge dieser Trennung trat in der griechischen Kirche eine förmliche Stagnation auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens ein. Auch in der Theologie ging es nicht mehr vorwärts. „Bis zum Untergange des griechischen Reiches und weiterhin bis auf den heutigen Tag hat die schismatische Theologie bei den Griechen den Charakter einer äußerlichen Gelehrsamkeit, welche die aus den früheren Kirchenvätern geschöpften Schätze conservirt, ohne sie weiter zu entwickeln, nicht abgestreift."

2. In den philosophischen Studien beschränkte man sich auf eine gelehrte und kritische Fortsetzung der griechischen, insbesondere der aristotelischen Philosophie. Die Schule der syrischen Nestorianer zu Edessa war schon seit dem fünften Jahrhundert ein Hauptsitz aristotelischer Philosophie. Das älteste Document dieser Philosophie bei den Syrern ist ein Commentar zu des Aristoteles Schrift de interpretatione, verfaßt von Probus, einem Zeitgenossen des Bischofs Ibas von Edessa. Als dann die Schule zu Edessa wegen des in ihr herrschenden Nestorianismus auf Befehl des Kaisers Zeno (489) geschlossen wurde, flohen die Betheiligten großentheils nach Persien, und verbreiteten dort, von den Sassaniden unterstützt, nicht blos ihre religiösen, sondern auch ihre philosophischen Anschauungen. Aus den Trümmern der Schule von Edessa gingen die Schulen von Nisibis und Gandisapora hervor, auf welchen gleichfalls aristotelische Philosophie gepflegt wurde.

3. Später, aber mit geringerem Eifer, als die Nestorianer, warfen sich die syrischen Monophysiten oder Jakobiten auf das Studium des Aristoteles. Zu Resaina und Kinnesrin in Syrien bestanden Schulen, auf denen die aristotelische Philosophie herrschte. Der Urheber dieser Studien war Sergius von Resaina, der Uebersetzer des Aristoteles in's Syrische, im sechsten Jahrhundert. Unter den zu Kinnesrin gebildeten Gelehrten verdient namentlich Jakob von Edessa Erwähnung, der theologische und philosophische Schriften in's Syrische übersetzt hat. Eine Uebersetzung der aristotelischen Categorien ist handschriftlich vorhanden.

4. Bei den eigentlichen Griechen zeichnete sich im elften Jahrhunderte besonders als Logiker aus Michael Psellus. Er schrieb außer einer Einleitung in die Philosophie, einem Buche über die Meinungen der Philosophen von der Seele, und Commentaren zu Porphyrs »quinque voces«, zu Arist. Kategorien und de interpret. ein Compendium der aristotelischen Logik unter dem Titel Συνοψις εἰς την Ἀριστοτέλους λογικην ἐπιστημην in fünf Büchern, deren fünftes die Topik nach Themistius enthält[1]).

zu Grunde gelegt. Weiter sind zu nennen: A. Jourdain, Récherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. Par. 1819. 1843, deutsch von Stahr, Halle 1831; Rousselot, Études sur la philosophie dans le moyen âge, Par. 1840—42; B. Hauréau, De la philosophie scholastique, 2 voll., Par. 1850; und Singularités historiques et littéraires, Par. 1861; M. Kaulich, Geschichte der scholastischen Philosophie, Prag 1853; Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande, Leipz. 1861 ff. u. A.

1) Herausgeg. von Ehinger, Augsb. 1597.

5. Bemerkenswerth ist in diesem Compendium besonders das erste nachweisbare Auftreten der Memorialworte in der Syllogistik, wobei α das allg. bejahende, ε das allg. verneinende, ι das part. bejahende und ο das part. verneinende Urtheil bezeichnet. Die voces memoriales des Psellus für die vier Modi der ersten Figur sind: γραμματα, ἐγραψε, γραφιδι, τεχνικος; für die der zweiten Figur: ἐγραψε, κατεχε, μετριον, ἀχολον; für die der dritten Figur: ἁπασι, σθεναρος, ἱσακις, ἀσπιδι, ὁμαλος, φεριστος; für die der vierten: γραμμασιν, ἐταξε, χαρισι, παρθενος, ἱερον. Bei der lateinischen Bearbeitung des Compendiums des Psellus haben Wilh. Shyreswood, Lambert von Auxerre und Petrus Hispanus diese Worte durch die bekannten Ausdrücke: Barbara, Celarent, Darii, Ferio u. s. w. ersetzt. An das letzte Kapitel der Topik schließt sich bei Psellus ein Abschnitt über die Bedeutung verschiedener Theile der Rede an, der unter dem Titel: De terminorum proprietatibus gleichfalls in die späteren lateinischen Logiken übergegangen ist.

6. Ein jüngerer Zeitgenosse und Nebenbuhler des Psellus, Nachfolger desselben in der Würde eines ὑπατος φιλοσοφων war Johannes Italus, der logische Schriften des Aristoteles commentirte. Gleichzeitig mit ihm lebte Michael Ephesius, und im zwölften Jahrhundert Eustratius, Metropolit von Nicäa, beide gleichfalls Commentatoren von Theilen des aristotelischen Organons. Im dreizehnten Jahrhundert lebten Nicephorus Blemmides, der eine ἐπιτομη λογικης, Georgius Anonymus, der ein Compendium der arist. Logik schrieb [1], und Abulfaragius, der ein Compendium der peripatetischen Philosophie (Butyrum sapientiae) verfaßte. Im vierzehnten Jahrhundert endlich treffen wir Georgius Pachymeres, der gleichfalls ein Compendium der arist. Logik schrieb [2], und Theodorus Metochita, welcher Paraphrasen zu physiologischen und psychologischen Schriften des Aristoteles, auch Abhandlungen über Plato und andere Philosophen verfaßte [3].

Erster Theil der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.

Die arabische Philosophie.

Vorbemerkungen.

§. 120.

1. Die wissenschaftliche Thätigkeit richtete sich bei den Arabern naturgemäß zuerst auf die Erklärung des Coran und der in demselben niedergelegten Lehren. Die daraus sich ergebende Theologie war anfangs vorwiegend kritisch; bald aber entstanden auch theologische Streitigkeiten; es bildeten sich Sekten, und in Folge dessen mußte die Theologie bald einen gewissen dogmatischen Charakter annehmen. Die Lehrer der Theologie hießen Motekallemin, — Lehrer des Kelam, des Wortes, des geoffenbarten Glaubens.

---

1) Gedruckt Augsb. 1600.

2) Ἐπιτομη της Αριστοτελους λογικης, gedruckt Paris 1548.

3) Nach Ueberweg, Grundriß der Phil., Bd. 2, S. 150 ff. Ueber die Philosophie der Griechen im Mittelalter handeln namentlich Brucker (Hist. crit. phil. tom. 3, p. 532—554; und in neuerer Zeit speciell über die Logik Prantl, Gesch. der Logik, 1, S. 643 ff. und S. 261 ff. Ueber die peripatristische Philosophie bei den Syriern handelt Renan, Par. 1852.

Von ihnen zweigten sich dann später die Motazalen ab, welche den unbedingten Glauben an den Coran, den die Motekallemin forderten, verwarfen und eine mehr rationalistische Richtung verfolgten.

2. Seit der Herrschaft der Abassiden (750) aber fand auch die aristotelische Philosophie bei den Arabern Eingang. Besonders geschah dieses unter dem Chalifen Al-Mamum (813—833). Diese Bekanntschaft der Araber mit den Schriften des Aristoteles wurde durch syrische Christen vermittelt. Syrische Christen dienten als Aerzte unter den Arabern; diese übersetzten zunächst medicinische Schriften; bald aber griffen sie auch philosophische Schriften an, und da die aristotelische Philosophie bei ihrer vorwiegenden Richtung auf das Natürliche der medicinischen Wissenschaft besonders homogen war, so war es namentlich diese, welcher die Uebersetzer sich zuwendeten. Sie übersetzten die aristotelischen Schriften zuerst in's Syrische und dann in's Arabische. So kam es, daß die aristotelische Philosophie in Verbindung mit der Medicin bei den Arabern Aufnahme fand, und auch weiterhin mit der letzteren mehr oder weniger verbunden blieb, indem die berühmtesten arabischen Philosophen fast immer zugleich auch berühmte Aerzte waren.

3. Zuerst wurden im Auftrage Al-Mamums aristotelische Schriften in's Arabische übertragen unter der Leitung des Johannes Ibn-al-Batrik; später dann unter Motawakkel von Honein Ibn Ishak (Johannitius), einem Nestorianer († 876), welcher zu Bagdad an der Spitze einer Schule von Interpreten stand, der auch sein Sohn Ishak ben Honein und sein Neffe Hobeisch-al-Asam angehörten. Im zehnten Jahrhundert wurden neue Uebersetzungen angefertigt durch christliche Syrier, von denen die bedeutendsten waren die Nestorianer Abu Baschar Mata und Jahja ben Adi, der Tagritenser, wie auch Isa ben Zaraa. Dazu kommt noch Joh. Messuah, ein gelehrter Grieche. Und nicht nur die Schriften des Aristoteles selbst, sondern auch die mehrerer alter Aristoteliker (des Alexander Aphrodisiensis, Themistius, neuplatonischer Interpreten, wie des Porphyrius und Ammonius, des Galenus), die Republik, der Timäus und die Leges des Plato, sowie Auszüge aus Neuplatonikern, besonders aus Proklus, wurden in's Arabische übertragen.

4. Die Uebersetzer nun wurden zugleich Erklärer, um so fremdartigen Lehren, wie den Arabern die Physik und Philosophie der Griechen erscheinen mußte, dem Verständniß zu nähern. Da sich aber die Tradition griechischer Philosophie an die bei den letzten Philosophen des Alterthums herrschende Verbindung von Platonismus und Aristotelismus anknüpfte, so kam die aristotelische Philosophie durch die griechisch-syrischen Uebersetzer und Erklärer auch zu den Arabern im Gewande des Neuplatonismus. Daher die Erscheinung, daß die arabischen Aristoteliker anfänglich ganz in neuplatonischen Ideen sich bewegten, und erst nach und nach sich einigermaßen davon emancipirten und zu einem reineren Verständniß der aristotelischen Philosophie gelangten.

5. Auf solche Weise also bildete sich bei den Arabern seit der Herrschaft der Abassiden neben der Theologie eine eigene arabisch-aristotelische Philosophie aus. Die Chalifen beschützten und förderten dieselbe, indem sie Bibliotheken errichteten und Schulen gründeten, unter denen im Morgenlande die Schule von Bagdad die bedeutendste war. Auch auf die Omai-

jaden und Morabethen in Spanien ging dieser Eifer für die Pflege der Philosophie über, wiewohl dort deren Blüthe in eine spätere Zeit fällt, als im Orient. Die berühmteste Schule in Spanien war die Schule von Cordoba.

6. Aber diese arabisch-aristotelische Philosophie stand nicht in Allweg im Einklang mit den Lehren des Coran. Es wird sich zeigen, daß sie in manchen Punkten, wie z. B. in der Lehre von der Ewigkeit der Welt, von der Vorsehung u. s. w. in vollem Gegensatze zur Lehre des Coran sich befand. Die arabischen Aristoteliker waren sich dessen wohl bewußt, und suchten sich daher, so gut es ging, mit der religiösen Lehre zurechtzufinden. Dabei schlugen sie einen doppelten Weg ein. Nämlich:

a) Sie gaben zu, daß die Religion Wahrheit enthalte, behaupteten aber, sie stelle die Wahrheit nur in Bilder eingehüllt dar, weil dem Volke die Wahrheit nur unter Bildern zugänglich sei. Die Religion sei also für das Volk berechnet, und nur für dieses, weil dieses keine andere Quelle der Erkenntniß habe als die Religion. Sache der Philosophie aber sei es, die Wahrheit der bildlichen Umhüllung zu entkleiden, und auf dem Wege der Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit in ihrer vollen Reinheit sich zu erheben. Die Religion selbst dürfe sie dabei nicht antasten, aber eine Norm und Regel seiner Erkenntniß bilde jene für den Weisen nicht. Dieser hört blos auf die Stimme der Vernunft. Aber eben zu dem Zwecke, um der Religion beim Volke nicht zu schaden, muß die Philosophie blos auf den Kreis der weisen Männer beschränkt bleiben; für die Menge wäre sie Gift.

b) Doch erschien ihnen diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie nicht in jeder Beziehung ausreichend, da die Philosophen gar häufig Lehren aufstellten, die im directen Widerspruche mit den Lehren des Coran standen. In diesem Falle suchten sie sich dann damit zu decken, daß sie zu dem Lehrsatze fortgingen, solche dem Coran widersprechende Lehrmeinungen hätten zwar auf dem Standpunkte der Vernunft und Philosophie Wahrheit und Berechtigung; aber auch nur auf diesem Standpunkte. Auf dem Standpunkte der Religion und des Glaubens allerdings seien sie falsch. Sie selbst aber wollten nur dasjenige lehren, was nach der Vernunft und Philosophie wahr sei; daß ihre bezüglichen Lehrmeinungen auch nach der Religion und dem Glauben wahr seien, behaupteten sie nicht; im Gegentheil nach der Religion und dem Glauben wollten und müßten auch sie dieselben als falsch und unberechtigt verwerfen. Mit dieser Unterscheidung, die wir sowohl bei Avicenna, als auch bei Averroes finden, wird also der Widerspruch zwischen Vernunft und Religion zum Princip erhoben, jedoch nur zu dem Zwecke, um die Philosophie den Anforderungen des Coran gegenüber zu decken.

7. Damit konnten sich aber die Motekallemin als Vertreter des Coran nicht begnügen. Die Aristoteliker galten in ihren Augen als Häretiker, und wurden demnach als eine der häretischen Secten im Schoße des Islam betrachtet und behandelt. Aber gerade durch diesen Gegensatz der Aristoteliker gegen die orthodoxe Lehre sahen sich auch die Motekallemin veran-

laßt, nicht bei der bloßen Erklärung des Coran stehen zu bleiben, sondern die Hauptlehren desselben, besonders jene, mit welchen die Philosophen in Widerspruch traten, durch Vernunftgründe zu erweisen, und die gegensätzlichen Lehren gleichfalls durch Vernunftgründe zu widerlegen. Auf solche Weise erhielt die arabische Dogmatik einen philosophischen Charakter, und bildete sich zu einer Art Religionsphilosophie aus, die in der Geschichte der arabischen Philosophie eine nicht unbedeutende Rolle spielt.

8. Gemäß dieser allgemeinen Uebersicht über die arabische Philosophie haben wir daher zunächst zu handeln von den arabischen Aristotelikern, den eigentlichen „Philosophen" und dann haben wir die im Widerspruch mit der „Philosophie" sich gestaltende Religionsphilosophie der Araber kennen zu lernen[1]). Daran schließt sich endlich noch eine gewisse mystische Richtung an, vertreten durch Algazel.

1. Die arabischen Aristoteliker.

a) Im Orient.

Alkendi, Alfarabi und Avicenna.

§. 121.

1. Als der eigentliche Begründer der arabisch-aristotelischen Philosophie gilt Al-Kendi aus Basra am persischen Meerbusen, der unter Almamums Regierung in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts bis gegen 870 lebte. Er war in der Philosophie, Astronomie, Mathematik und Medicin gleich erfahren, und erwarb sich den Ehrentitel: „der Philosoph der Araber". Er schrieb Commentare zu den Schriften des Aristoteles, auch über metaphysische Fragen. „Seine Astrologie gründete er auf die Annahme eines allgemeinen

1) Ueber die arabische Philosophie handeln: Moh. al Scharestani (gest. 1153), Geschichte der relig. und philos. Secten bei den Arabern, deutsch von Haarbrücker, Halle 1850; Abulfaragius, (im 13. Jahrh.), Histor. dynast., Oxford 1663; Huetius, De claris interpretibus. Par. 1681, S. 123 sq.; Renaudot, De barbaricis Aristotelis versionibus, apud Fabr. bibl. gr. t. 3, p. 294 sqq. ed. Harles; Casiri, Bibliotheca arabico-hispanica, Madrid 1760; De Sacy, Mem. sur l'origine de la literature chez les Arabes, Par. 1805; Tholuck, De vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Muhamed., tum Judaeorum exercuerit, Hamb. 1835; Wüstenfeld, Die Akademie der Araber und ihre Lehrer, Gött. 1837, und: Die Geschichte der arabischen Aerzte, Gött. 1840; Aug. Schmölders, Documenta phil. arab., Bonn 1836; und: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Par. 1842; Flügel, De arab. graec. scriptorum interpretibus, Meißen 1841; J. G. Wenrich, De auct. graec. versionibus et commentariis syr., arab., armeniac. et persicis, Lips. 1842; Ravaisson, Mém. sur la philos. d'Aristote chez les Arabes, Par. 1844; v. Hammer Purgstall, Gesch. der arab. Literatur, Bd. 1 bis 7, Wien 1850—56; Munk, Mélanges de philos. juive et arabe, Par. 1859; Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphil. der Araber im zehnten Jahrhundert, Berlin 1861; Steiner, Die Mutaziliten oder Freidenker im Islam, Leipz. 1865; L. Dukes, Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert, ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Muhamedaner u. Juden, Nakel 1868; Dieterici, Die Philosophie der Araber im zehnten Jahrh., Leipz.; u. A. m.

Causalzusammenhanges, wornach ein jedes Ding, wenn es vollständig gedacht werde, wie ein Spiegel das ganze Universum müsse erkennen lassen." Von den Anhängern des Coran wurde er als Häretiker betrachtet.

2. Noch berühmter wurde im zehnten Jahrhundert **Alfarabi**. Geboren gegen Ende des neunten Jahrhunderts zu Balah in der Provinz Farab erhielt er seine Bildung zu Bagdad, und trat daselbst auch als Lehrer auf. Später begab er sich nach Aleppo und Damascus, und schloß sich der mystischen Secte der **Ssufis** an, ohne doch aufzuhören, seine Philosophie zu lehren († 950). Seine Schriften bestehen nur in kurzen Aufsätzen und schließen sich sehr genau an die griechisch-neuplatonische Lehrweise an. Zwei seiner Schriften: De scientiis und De intellectu et intellecto sind 1638 zu Paris lateinisch edirt worden; Schmölders gibt dazu noch zwei andere: Commentatio de rebus studio Arist. philosophiae praemittendis, und: »Fontes quaestionum.«

3. An Alfarabi schließt sich endlich der **berühmteste** der arabischen Aristoteliker im Orient an: **Avicenna** (Ibn Sina). Geb. 980 zu Assena in der Provinz Bochara, studirte er, früh entwickelt, zu Bagdad Philosophie und Medicin, und zwar mit solchem Erfolge, daß er schon im 21. Jahre über philosophische und medicinische Gegenstände schrieb. Später wirkte er als Lehrer der Philosophie und Medicin zu Ispahan. Sein sittlicher Charakter erscheint in keinem guten Lichte. Er war dem Weine und sinnlichen Ausschweifungen im Uebermaße ergeben. Dadurch beschleunigte er seinen Tod. Er starb im Jahre 1037. Von seinen Schriften sind vorzugsweise zu nennen: seine Logik, Physik und Metaphysik, dann kleinere Abhandlungen: De divisione scientiarum, de definitis et quaesitis, de Almahad, de anima, aphorismata de anima, und endlich der berühmte Canon medicinae, der in der Arzneiwissenschaft Jahrhunderte lang im höchsten Ansehen stand und als maßgebend galt[1]).

4. Was das Verhältniß des Avicenna zu seinen Vorgängern betrifft, so schließt er sich in seinen Lehrmeinungen überall enge an Alfarabi an, und wenn man daher die Lehrsysteme beider Männer mit einander vergleicht, so findet man zwischen beiden im Wesentlichen **keinen** Unterschied, nur daß Avicenna das von Alfarabi Grundgelegte weiter ausführt und entwickelt. Um daher Wiederholungen zu vermeiden, wollen wir uns hier darauf beschränken, die Grundgedanken von **Avicennas Lehrsystem** darzustellen, indem damit zugleich auch die Theorie Alfarabi's in ihren Grundzügen gekennzeichnet ist.

5. In der **Logik** Avicennas ist besonders der Lehrsatz zu betonen: Intellectus in formis agit universalitatem. D. h. die wesentlichen Formen der Dinge sind an sich weder singulär, noch allgemein; damit sie also das eine oder das andere seien, ist eine Ursache erforderlich. Die Ursache ihrer

1) Edirt wurde die Metaphysik schon Ven. 1493, die Logik (theilweise) und mehrere andere Schriften unter dem Titel: Avicennae peripatet. philosophi ac medicorum facile primi opp. Ven. 1495, u. ö. Ueber Avicenna schrieb: Haneberg, Zur Erkenntnißlehre des Avicenna und Alb. M. (Sitzungsb. der bayr. Ak. d. Wiss., München 1865, 1, Heft 3.)

Singularität nun ist die Materie; denn nur in so fern sie in dieser verwirklicht sind, sind sie singulär. Die Ursache ihrer Universalität dagegen ist der Verstand; denn nur in so fern sie vom Verstande ohne die Materie, in welcher sie wirklich sind, aufgefaßt und dann auf die einzelnen Dinge als ein praedicabile de omnibus bezogen werden, sind sie allgemein.

6. Daher ist denn auch die Materie das Princip der Vielheit der Dinge innerhalb ein und derselben Art; der Verstand dagegen ist das Princip der universellen Einheit dieser vielen Dinge in der Art. Und da ein doppelter Verstand zu unterscheiden ist: der göttliche und der menschliche, wovon der erstere den Dingen vorausgeht, der andere ihnen nachfolgt, so ist das Universelle für's Erste ante rem im göttlichen Verstande als vorbildlicher Gedanke, dann für's Zweite in re, in so fern sein Inhalt das Wesen oder die Quiddität des Einzeldinges constituirt, und endlich für's Dritte post rem im menschlichen Verstande, der es von den Einzeldingen abstrahirt, und es dann in dieser Abstraction als ein praedicabile de multis denkt.

7. In der Metaphysik wird das Dasein Gottes von Avicenna (und Alfarabi) in folgender Weise bewiesen: Die Welt ist ein zusammengesetztes Sein, und existirt deshalb nicht nothwendig. Sie ist daher an sich etwas blos Mögliches, das als solches existiren oder nicht existiren kann. Wenn aber dieses, dann ist eine Ursache vorausgesetzt, welche diesem an sich blos Möglichen das Sein gibt. Diese Ursache kann aber nicht wiederum eine an sich blos mögliche sein. Denn in diesem Falle würde sie wieder eine andere Ursache voraussetzen, die ihr das Sein gibt, diese wieder eine andere, und so fort; es müßte also die Reihe der Ursachen entweder in's Unendliche zurückgehen, oder kreisförmig in sich zurücklaufen: — was beides undenkbar ist. Die der Welt vorausgesetzte Ursache muß also nothwendig existiren. Diese nothwendige Ursache nun ist Gott.

8. Ist aber Gott die erste, nothwendig existirende Ursache alles Seienden, so ist er als solche auch das schlechthin vollkommene, ja übervollkommene Wesen. Er ist ewig, unbedürftig, unveränderlich. Er ist Weisheit, Leben, Einsicht, Macht, Wille; er ist die höchste Güte, Schönheit und Vortrefflichkeit. Er genießt in sich selbst die höchste Glückseligkeit. Aber welche Eigenschaften wir ihm immer beilegen mögen, keine derselben ist von seinem Wesen in irgend einer Weise verschieden. In Gott gibt es keine Zusammensetzung von was immer für einer Art; Gott ist die absolute Einfachheit. Nichts ist in ihm, was nicht er selbst ist. Intelligenz, Intelligibles und das Intelligere sind ihm Eins und dasselbe.

9. Aus den Principien, welche dem Beweise für Gottes Dasein zu Grunde liegen, ergibt sich aber noch eine weitere Folge. Da nämlich die Welt nicht nothwendig existirt, und folglich ihrer Wirklichkeit die Möglichkeit vorausgesetzt ist, so stehen wir vor einer doppelten Alternative. Entweder ist nämlich die der Wirklichkeit vorausgesetzte Möglichkeit in einem Subjecte, oder sie ist es nicht. Wäre sie nicht in einem Subjecte, so wäre die Möglichkeit an sich Substanz, was nicht sein kann. Also muß das erstere stattfinden; es muß ein

Subject vorausgesetzt werden, welches die Möglichkeit des Entstehens der Welt in sich schließt. Dieses Subject der Möglichkeit nun ist die Materie. Die Materie ist somit als das Substrat der Möglichkeit die Voraussetzung alles Wirklichen, und da die Möglichkeit ewig ist, so muß auch sie als ewig betrachtet werden.

10. Damit ist nun aber zugleich auch die Ewigkeit der Welt gegeben. Denn für's Erste kann ja die Materie als bloße Möglichkeit nie wirklich sein, da dieses ihrem Begriffe widerstreitet; sie kann somit nur wirklich sein in den wirklichen Dingen der Welt, denen sie als Möglichkeit untergebreitet ist. Und für's Zweite sind Ursache und Wirkung zwei nothwendige Correlate zu einander, und kann somit die eine ohne die andere nicht sein. Verhalten sich also Gott und Welt zu einander als Ursache und Wirkung, so ist, wie die Welt ohne Gott, so auch Gott ohne die Welt nicht denkbar; wenn daher Gott ewig ist, so muß es nothwendig auch die Welt sein.

11. So ist denn Gott ewig aus sich und durch sich selbst; die Welt dagegen ist ewig, weil ewig von Gott beursacht. Gott ist ewig ohne Zeit, die Welt dagegen ist von ewiger Zeitdauer. Wie aber die Welt nicht wirklich sein könnte ohne Gott, so könnte sie auch nicht in ihrer Wirklichkeit fortdauern ohne Gott. Die Welt beharrt nicht durch sich selbst im Dasein, nachdem sie einmal in's Dasein gesetzt ist, sondern ihre Fortdauer ist wesentlich bedingt durch die erhaltende göttliche Causalität. Gott ist nicht transiente, sondern permanente Ursache des Daseins der Welt.

12. Frägt man nun aber weiter, wodurch denn Gott Ursache der Welt sei, so ist vor Allem zu constatiren, daß Gott ein Wille, durch welchen er Etwas außer sich zu einem bestimmten Zwecke wollen könnte (voluntas ad extra), gar nicht beigelegt werden kann. Denn ein solcher Wille würde voraussetzen, daß Gott ein Verlangen nach Etwas haben könnte, was er noch nicht besitzt, und was er erst gewinnen soll. Das stünde aber im Widerstreit mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes. Verhält es sich aber also, dann kann Gott nicht durch seinen Willen Ursache der Dinge sein, sondern blos durch seine Erkenntniß.

13. Gott ist nämlich die absolute Güte, und als solche der Urquell alles Guten und aller Ordnung. Und indem er sich nun selbst als diese absolute Güte und als den Urquell alles Guten erkennt, geht in Folge dieser Erkenntniß Alles aus ihm hervor, was nach ihm folgt, die ganze Ordnung des Seins, das ganze System der Wirklichkeit. Allerdings liebt sich Gott auch als die absolute Güte, und weil er sich liebt, liebt er auch Alles, was aus ihm hervorgeht; aber diese Liebe folgt erst dem Denken als der wirkenden Ursache der Dinge nach, ist aber nicht selbst die wirkende Ursache.

14. Wir sehen, daß hier Avicenna sich ganz an den Neuplatonismus anschließt, da gerade der Neuplatonismus das Princip aufgestellt hatte, daß durch das göttliche Selbstdenken der Hervorgang dessen, was nach Gott folgt, aus dem ewigen Urquell des Seins bedingt und beursacht sei.

Aber eben deshalb kann bei Avicenna ebenso, wie bei den Neuplatonikern die göttliche Causalität nur mehr unter dem Begriff der Emanation gedacht werden. Denn wenn nicht der Wille, sondern das Denken Gottes der Quell ist, woraus das außer Gott Seiende entspringt, so kann Alles, was aus Gott hervorgeht, nur eine ideale Emanation aus dem göttlichen Intellecte sein. So geht der Arabismus in den Emanatismus über.

15. Wie und auf welche Weise geht nun aber das All aus Gott hervor? — Diese Frage beantwortet Avicenna (mit Alfarabi) in folgender Weise: Gott ist absolute Einheit und Einfachheit. Aus der Einheit kann aber unmittelbar nur wieder eine Einheit hervorgehen. Ab uno non est nisi unum. Das was unmittelbar aus Gott hervorgeht, kann somit nur eine zweite Einheit sein. Die Vielheit der Dinge aber, wie sie in der Welt gegeben ist, kann ihren Ursprung nur mittelbar in Gott haben. Folglich muß, um den Ursprung der Welt aus Gott zu erklären, eine absteigende Reihe von Emanationen angenommen werden, welche Reihe von einer Einheit ausgeht, und dann successiv zur Vielheit fortschreitet, bis sie in der größten Gottesferne auch bei der größten Vielheit der Dinge anlangt.

16. Die Reihe dieser Emanationen wird nun folgendermaßen construirt: Dadurch daß sich Gott selbst erkennt, läßt er zunächst die zweite Einheit, d. i. die erste Intelligenz aus sich hervorgeben. Diese ist zwar an sich Einheit; aber sie schließt doch schon auch eine Vielheit in sich; denn in ihr ist schon Möglichkeit und Wirklichkeit zu unterscheiden, in so fern sie an sich blos möglich und nur durch die erste Einheit wirklich ist. Und eben deshalb, weil in ihrer Einheit schon eine Vielheit liegt, kann sie möglicherweise hinwiederum Grund einer weiteren Vielheit sein. — Man kann in dieser „ersten Intelligenz" den neuplatonischen νοῦς nicht verkennen.

17. Wie aber Gott durch seine Erkenntniß und nur durch diese hervorbringt, so gilt das gleiche Gesetz auch in Bezug auf den weiteren Fortgang der göttlichen Emanationen. Die erste Intelligenz erkennt nämlich einerseits Gott, aus welchem sie emanirt ist, und andererseits erkennt sie auch sich selbst, und zwar sowohl nach ihrer Actualität, als auch nach ihrer Potenzialität. In so fern sie nun Gott erkennt, emanirt als Folge dieser Erkenntniß aus ihr die zweite Intelligenz; in so fern sie dagegen sich selbst nach ihrer Actualität erkennt, emanirt aus ihr die der zweiten Intelligenz entsprechende Weltseele, und in so fern sie endlich sich selbst nach ihrer Potenzialität erkennt, ist das Resultat dieser Erkenntniß der der Weltseele entsprechende oberste Weltkreis, der durch die Weltseele belebt und bewegt wird.

18. In derselben Weise ferner, wie die erste Intelligenz durch ihre Erkenntniß die zweite Intelligenz, die dieser entsprechende Seele und den dieser Seele entsprechenden Weltkreis hervorbringt, emanirt aus der zweiten Intelligenz wieder eine dritte Intelligenz, nebst der ihr zugehörigen Seele und dem dieser Seele entsprechenden Weltkreis. Und so geht die successive Emanation der Intelligenzen, Seelen und Weltkreise weiter fort, durch die niederen Planetensphären stufenweise fortschreitend bis herab zum allgemeinen thätigen Verstande, dem Beweger der Mondsphäre. Und je weiter die Emanation fortschreitet, desto unvollkommener und vielgestaltiger werden die Emanationsglieder.

19. Das letzte Glied in der rein geistigen Emanationskette ist also der thätige Verstand. Dieser nun ist die unmittelbare Ursache der sublunarischen Elementarwelt. Eine weitere Intelligenz emanirt aus demselben nicht mehr; aber da-

durch, daß er sich selbst nach seiner Actualität erkennt, emaniren aus ihm die menschlichen Seelen und die Formen der körperlichen Dinge, und dadurch ferner, daß er sich selbst nach seiner Potenzialität erkennt, läßt er aus sich die Materie der elementaren Welt hervorgehen. (Cf. Guilel. Paris. De universo, ps. 1, fol. 18, col. 4, ed. Huremb. 1440.)

20. Demnach trägt der thätige Verstand alle Formen der körperlichen Dinge in sich; von ihm fließen sie dann in die durch ihn erzeugte Materie ein, und so entstehen die aus der Materie und Form bestehenden Einzelwesen der sublunarischen Elementarwelt. Der thätige Verstand bringt jene Formen der Dinge zwar nicht allein aus sich selbst hervor, sondern sie fließen vielmehr von Gott in die erste Intelligenz und von dieser durch die weiter folgenden Intelligenzen bis in den thätigen Verstand herab; aber dieser ist es, aus welchem jene Formen zunächst und unmittelbar hervorfließen, um in Verbindung mit der Materie die Einzelwesen zu constituiren.

21. Die Formen können aber in die Materie aus dem thätigen Verstande wiederum nur unter der Bedingung einfließen, daß diese vorher zu deren Aufnahme disponirt ist. Und diese Disposition wird bewirkt durch die Generation. Die Generation intendirt also als ihre Wirkung nicht die Hervorbringung eines completen, mit dem Generirenden gleichartigen Wesens, sondern durch sie wird nur die Materie vorbereitet und disponirt zur Aufnahme der wesentlichen Form aus dem thätigen Verstande, und erst wenn die Form in die also disponirte Materie aus der genannten Quelle eingeflossen ist, ist das generirte Wesen complet.

22. Auf solche Weise also entstehen durch den thätigen Verstand die vielen und verschiedenen Dinge der sublunarischen Elementarwelt. So ist in der That in der größten Gottesferne die Vielheit der Dinge am größten, und mit der Vielheit steht auch die Unvollkommenheit dieser Dinge im geraden Verhältniß. Darum kann auch das Uebel nur in dieser Region sich finden, obgleich dasselbe nicht Selbstzweck ist, sondern nur als nothwendige Bedingung des Guten in der Region der unteren Welt sich darstellt.

23. Wie aber von Gott als dem Urquell alles Seins das ganze Weltsystem ausgeht, so hat auch alles in ihm sein letztes Ziel. Gott ist das erste Begehrenswerthe, und als solches ist er der höchste Endzweck aller Dinge. Und darin ist denn auch die Bewegung im Weltall begründet. Alles strebt nach Verähnlichung mit Gott, und gerade dieses Streben nach Verähnlichung mit Gott ist die Ursache der Bewegung. Die Himmelskreise suchen durch ihre ewige rotirende Bewegung zur Verähnlichung mit der ihnen vorstehenden Intelligenz und dadurch zur Verähnlichung mit Gott zu gelangen; dasselbe suchen auch die Dinge der Elementarwelt durch die ihnen eigenthümlichen Bewegungen oder Thätigkeiten in ihrer Weise zu erzielen. Auf solche Weise bewahrheitet sich der aristotelische Satz, daß Gott nur bewegt als „Object des Verlangens."

24. Man darf nun aber nicht glauben, daß, weil Gott der Urquell und das Endziel alles Seins ist, auch seine Erkenntniß eine derart allgemeine sei, daß sie sich auch auf die Individuen als solche erstrecke. Dies ist nicht der Fall. Würde man, meint Avicenna, Gott eine Erkenntniß der Individuen, welche der Generation und Corruption unterliegen, zuschreiben, oder würde man annehmen, daß Gott überhaupt das Zufällige erkenne, so würde man damit das Moment der Zeitlichkeit und Veränderlichkeit in das göttliche Erkennen

eintragen, was nicht zulässig ist. Zudem lasse sich das Einzelne in seiner Einzelheit und das Zufällige nach seiner Zufälligkeit nur durch das Medium der Sinne wahrnehmen; Gott aber können wir keine sinnliche Erkenntniß, kein imaginatives Vermögen zuschreiben.

25. Demnach ist das Object der göttlichen Erkenntniß nur das Allgemeine. Gott als Princip aller Dinge erkennt nur das Allgemeine, die allgemeinen Formen und Gesetze des Seienden. Das Besondere erkennt er nicht in seiner Besonderheit, sondern nur in so fern, als es in dem Allgemeinen als in seinem Grunde enthalten ist. Wollte man dagegen einwenden, daß dadurch die göttliche Erkenntniß beschränkt werde, so ist dieser Einwurf deshalb unbegründet, weil ja die Annahme, daß Gott Alles in seinen Gründen erkennt, hinreicht, um die Erkenntniß Gottes in der ganzen Höhe ihrer Vollkommenheit zu erhalten, und eine weitere Ausdehnung der göttlichen Erkenntniß, wie wir schon gesehen haben, gerade die Folge haben müßte, daß dieselbe in ihrer Vollkommenheit beeintächtigt würde.

26. Mit der Beschränkung der göttlichen Erkenntniß auf das Allgemeine ist aber dann zugleich auch der andere Lehrsatz gegeben, daß nämlich die göttliche Providenz gleichfalls nur auf das Allgemeine, auf die allgemeinen Wesenheiten und Gesetze des Wirklichen sich erstrecke, das Individuelle und Zufällige als solches aber von derselben ausgeschlossen sei. Nur in so fern das Individuelle unter den nothwendigen Gesetzen des Weltlaufes steht, kann man sagen, daß es in den Kreis der göttlichen Providenz aufgenommen sei. Eine Fürsorge Gottes für die Einzelwesen als solche, eine Hinleitung derselben zu dem ihnen entsprechenden Ziele von Seite Gottes aber ist nicht anzunehmen.

27. Die menschliche Seele faßt Avicenna mit Aristoteles auf als die wesentliche Form des Leibes. Er unterscheidet dann zwischen solchen Seelenkräften, welche an den Körper gebunden und durch diesen mitbedingt sind, und zwischen dem Intellect, der als eine den körperlichen Organismus überragende, und deshalb ohne Organ thätige Kraft zu betrachten sei. Die Beweise für den überorganischen, immateriellen Charakter des Intellectes entnimmt er aus Aristoteles. Daraus wird dann gefolgert, daß die Seele, weil sie eine vom Körper abgelöste, immaterielle Kraft und Thätigkeit hat, auch ein vom Körper unabhängiges, immaterielles Sein haben müsse.

28. Was aber den Verstand im Besonderen betrifft, so gehört, die Unterscheidung zwischen möglichem und thätigem Verstande vorausgesetzt, nach der Ansicht Avicenna's nur der mögliche Verstand der individuellen Seele als eine ihr wesentliche Kraft zu. Der thätige Verstand dagegen ist ein von der individuellen Seele getrenntes, für sich seiendes Princip. Als solches ist er allgemein und Einer in allen Menschen. Und frägt man, was man sich denn dann unter diesem Einen und allgemeinen thätigen Verstande zu denken habe, so ist darauf zu antworten, daß derselbe gar nichts anders sei, als jener allgemeine thätige Verstand, welcher nach Unten die Kette

der Weltintelligenzen schließt und aus welchem die Formen in die Materie einfließen.

29. Demnach muß der Proceß der menschlichen Erkenntniß in analoger Weise aufgefaßt werden, wie der Proceß der Entstehung der Dinge in der Elementarwelt. Der mögliche Verstand ist zu vergleichen mit der Materie. In diesen gießt der thätige Verstand dieselben Formen als Erkenntnißformen ein, welche in der Materie als Seinsformen verwirklicht sind, und erhebt ihn so aus der Potenzialität zur Actualität der Erkenntniß. Das Resultat dieses Processes ist somit der Intellectus in actu oder in effectu — die wirkliche Erkenntniß. Was wir also Erkenntnißthätigkeit nennen, ist nur ein Sichhinwenden des möglichen zum thätigen Verstande, um von ihm die intelligible Species des zu erkennenden Dinges zu erhalten.

30. Dazu ist aber wiederum eine Vorbereitung oder Disposition erforderlich und vorausgesetzt. Und diese wird bewerkstelligt durch die sinnliche Vorstellung (phantasma). Wie nämlich die Materie in der Generation durch die natürlichen Agentien erst dazu disponirt werden muß, um aus dem thätigen Verstande die Formen aufnehmen zu können, so muß auch der mögliche Verstand durch die sinnliche Vorstellung dazu disponirt werden, um von jenem die der sinnlichen Vorstellung entsprechende intelligible Species zu erhalten.

31. Es ist aber doch wiederum zu unterscheiden zwischen intellectus infusus und intellectus adeptus. Nicht alle intellectuellen Erkenntnisse nämlich werden auf der Grundlage und unter Voraussetzung der sinnlichen Vorstellung gewonnen; es gibt solche, welche unmittelbar und ohne Vorbereitung aus dem thätigen Verstande in die Seele einfließen, weil sie selbst wiederum die Voraussetzung aller übrigen auf der Grundlage der sinnlichen Erfahrung durch Demonstration zu erzielenden Erkenntniß sind. Das sind die obersten Grundsätze des Verstandes. Diese müssen daher als intellectus infusus bezeichnet werden, während die übrigen Erkenntnisse, die wir auf der Grundlage jener Principien vermöge der sinnlichen Vorstellungen gewinnen, unter den Begriff des Intellectus adeptus fallen.

32. Doch ist der Begriff des „erworbenen Verstandes" nicht so zu fassen, als würden die gewonnenen Erkenntnisse im Schooße des Verstandes aufbewahrt. Ein sog. intellectives Gedächtniß gibt es nicht; denn das Gedächtniß ist wesentlich an ein körperliches Organ gebunden. Alles Erlernen kann somit nur darin bestehen, daß der mögliche Verstand mehr und mehr geschickt gemacht wird, jeden Augenblick sich dem thätigen Verstande zuzuwenden, um von ihm die intelligibeln Species zu erhalten.

33. Diese bisher dargestellte Weise der menschlichen Erkenntniß bringt es mit sich, daß der Verstand das Innerste der Natur erkennt, weil der mögliche Verstand aus dem thätigen eben jene Formen schöpft, die in der Natur verwirklicht sind und das Wesen der Dinge ausmachen. Eben deshalb kann man auch mit Recht sagen, daß das Intellectum in actu dem Sein nach dasselbe sei, was der Intellectus in actu, und daß der Verstand, wenn er erkennt, im Grunde nichts außer sich, sondern überall nur sich selbst, seinen eigenen Inhalt erkennt.

34. Außer dieser gewöhnlichen, natürlichen Erkenntniß nimmt aber Avicenna noch eine höhere mystische Erkenntniß an. Denn da die Seele mit dem Alles beherrschenden thätigen Verstande in unmittelbarer Communication

steht, so kann es geschehen, daß aus diesem in ganz außerordentlicher Weise Erkenntnisse in die Seele einströmen, ohne daß die gewöhnlichen Mittel zur Gewinnung derselben gebraucht worden sind. Solche Erkenntnisse entspringen mithin aus einer außergewöhnlichen Erleuchtung des thätigen Verstandes, und sind daher nicht rationeller, sondern mystischer Natur.

35. Auf dieser mystischen Erkenntniß beruht die Prophezie. Demnach nimmt die prophetische Erkenntniß den umgekehrten Weg im Vergleich mit der gewöhnlichen intellectuellen Erkenntniß. Während nämlich diese von den sinnlichen Bildern der Einbildungskraft fortschreitet zum Intelligibeln, beginnt dagegen jene mit dem Intelligibeln, welches ohne Hilfe der Sinne in die Seele einströmt, und schreitet dann durch die Einbildungskraft zu sinnlichen Bildern fort, um mit diesen jene intelligibeln Wahrheiten zu umkleiden, und sie so der Fassungskraft des Volkes zu accomodiren.

36. Die mystische Erkenntniß ist das Höchste, was der Mensch überhaupt zu erreichen vermag. Aus ihr fließt die höchste Glückseligkeit. Sie kann aber allerdings nur erreicht werden, wenn die Seele durch sittlich reines und heiliges Leben sich dazu vorbereitet. Die mystische Erleuchtung durch den thätigen Verstand fordert ein würdiges, reines Gefäß, um dessen Offenbarungen aufzunehmen. Ist aber diese Bedingung gegeben, so kann die Seele durch den thätigen Verstand nicht blos zu außerordentlicher Erkenntniß erhoben, sondern auch mit außerordentlicher Wirksamkeit ausgestattet, der Prophet kann zugleich Wunderthäter werden.

37. Die Unsterblichkeit der Seele hält Avicenna fest. Er begründet sie durch deren Immaterialität. Die Auferstehung der Leiber dagegen, wie sie der Coran lehrt, ist nach ihm zwar auf dem Standpunkte der Religion zu glauben; aber philosophisch ist diese Aufstellung falsch. Auf philosophischem Standpunkte kann sie nur als ein bildlicher Ausdruck für die Unsterblichkeit der Seele gefaßt werden, dessen sich der Prophet bedienen mußte, um die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele der Fassungskraft des Volkes zu accomodiren.

b) In Spanien.

Avempace, Averroes und Abubacer.

§. 122.

1. In Spanien kam die arabische Philosophie später zur Blüthe, als im Orient. Zwar sollen schon unter den Omaijaden, besonders unter Hakem II. im zehnten Jahrhundert, berühmte Philosophen in Spanien aufgetreten sein; aber von ihren Lehren wissen wir Nichts, sie werden auch von den späteren arabischen Philosophen Spaniens nicht erwähnt. Erst als gegen Ende des elften Jahrhunderts die Morabethen sich in den Besitz Spaniens setzten, tritt mit dem Anfange des zwölften Jahrhunderts ein Philosoph auf, der von den christlichen Scholastikern zum öftern genannt wird. Es ist Avempace.

2. Avempace (Ibn Badscheh) war aus Saragossa gebürtig, und als Arzt, Dichter und Philosoph berühmt. Er lebte am Hofe der Morabethen und soll 1138 von seinen Nebenbuhlern durch Gift aus dem Wege geräumt worden sein. Er schrieb kleine (größtentheils verloren gegangene) Abhandlungen, von denen Munk (Melanges ꝛc. S. 386) folgende Titel anführt: Logische Tractate, eine Schrift über die Seele, eine andere über die Leitung des Einsamen (Régime du solitaire), ferner über die Verbindung des Intellectes mit dem Menschen, und einen Abschiedsbrief (Epistola expeditionis).

3. Die Schrift „Leitung des Einsamen", deren Hauptinhalt Munk mittheilt, behandelt die Stufen der Erhebung der Seele von dem instinctiven Verfahren aus, welches sie mit den Thieren theilt, durch fortschreitende Befreiung von der Materialität und Potenzialität bis zur Erkenntniß der getrennten Formen, worin Avempace die Glückseligkeit des Menschen findet. Den Intellectus materialis soll Avempace mit der Virtus imaginativa identificirt haben.

4. Von weitaus größerer Bedeutung als Avempace ist Averroes (Ibn Roschd).

Geboren 1126 in Cordova, wo sein Vater als Oberrichter und Oberpriester fungirte, studirte er zuerst Theologie und Jurisprudenz, dann Medicin, Mathematik und Philosophie. Nach seines Vaters Tode trat er in alle Würden und Aemter desselben ein, und während er so in der politischen Laufbahn sich bewegte, verfaßte er in Sevilla einen großen Theil der Schriften, die seinen Namen auf die Nachwelt gebracht haben. In seinem hohen Alter soll er vom Chalifen Jussuf el Mansur zum Statthalter von Spanien ernannt, aber bald darauf wegen philosophischer Ketzerei als Atheist und Religionsverächter angeklagt, von der Moschee ausgeschlossen und verbannt worden sein. Nachmals wieder in seine Würden eingesetzt, und dann als Leibarzt nach Marocco gerufen, starb er daselbst im Jahre 1198.

5. Averroes ist besonders berühmt geworden durch seine Commentare zu den Schriften des Aristoteles, die ihm den Beinamen des „Commentators" erwarben. Mehrere der aristotelischen Schriften hat er dreimal commentirt, nämlich durch kurze Paraphrasen, durch Commentare von mäßigem Umfange und endlich durch (später verfaßte) ausführliche Commentare. Wir besitzen noch diese dreifache Bearbeitung bei den Analyt. post., der Physik, der Schrift De coelo, den Büchern De anima und der Metaphysik. Bei anderen sind nur mehr die kleineren Paraphrasen und Commentare erhalten. „Die griechischen Originale der aristotelischen Schriften kannte Averroes nicht; auch verstand er weder griechisch, noch syrisch; wo die arabischen Uebersetzungen unklar oder unrichtig waren, konnte er nur aus dem Zusammenhange der aristotelischen Lehre den richtigen Sinn erschließen."

6. Außer den Commentaren verfaßte Averroes noch manche andere Abhandlungen, von denen die wichtigsten sind: a) Tehafot al Tehafot (Destructio destructionis), eine Widerlegung der Algazel'schen „Widerlegung der Philosophen", von welcher später die Rede sein wird; b) Quaesita in libros logicae Aristotelis; c) Physikalische Abhandlungen (über Probleme der aristot. Physik); d) Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine; e) De animae beatitudine; f) De intellectu possibili vel materiali (nur in hebräischer Uebersetzung noch vorhanden; g) Ueber den Einklang der Religion mit der Philosophie (hebräisch vorhanden); h) Ueber den wahren Sinn der religiösen Dogmen oder Wege der Beweisführung für dieselben, u. s. w. [1]).

---

1) Die philosophischen Schriften des Averroes sind lateinisch zuerst 1472, dann sehr häufig, meist mit den aristotelischen Werken gedruckt worden. Ueber Averroes

7. Averroes war von der größten Bewunderung und einer fast bis zur Vergötterung gehenden Verehrung gegen Aristoteles und seine Philosophie erfüllt. Er hielt dafür, die Aussprüche des Aristoteles seien unter allen, die von den älteren Philosophen den Arabern bekannt geworden, die einleuchtendsten und gewissesten; Aristoteles sei in seinem Denken so weit gekommen, als nur immer ein Mensch kommen könne, und müsse daher als der einzige Wegweiser in den philosophischen Untersuchungen angesehen werden. Seine Lehre gilt ihm als die höchste Weisheit, sein Verstand als die äußerste Grenze menschlichen Vermögens; er sei von der Vorsehung der Menschheit gegeben, um in einem Beispiele zu zeigen, was die höchste menschliche Vollkommenheit sei. In seinen Schriften finde sich gar kein Irrthum.

8. Demgemäß hält sich denn auch Averroes in seiner eigenen Lehre überall ganz genau an Aristoteles. Doch ist die Art und Weise, wie er die aristotelische Logik, Physik und Metaphysik auffaßt und erklärt, im Ganzen und Großen ziemlich gleichförmig mit der Erklärung des Avicenna. Nur in der Psychologie ist ein bedeutenderes Auseinandergehen beider Philosophen bemerkbar. Um daher Wiederholungen zu vermeiden, wollen wir jene Punkte, in welchen Averroes mit Avicenna zusammengeht, wie die Ewigkeit der Welt, die Lehre von den Intelligenzen, die zwischen Gott und der Welt stehen, und dergl. nicht mehr berühren, sondern nur jene Punkte hervorheben, in welchen Averroes von Avicenna abweicht.

9. Dazu gehört es vor Allem, daß Averroes den Proceß der Substanzbildung in der Elementarwelt in anderer Weise auffaßt, als Avicenna. Letzterer hatte, wie wir wissen, gelehrt, die Einzelwesen in der Elementarwelt entstünden dadurch, daß aus dem thätigen Verstande die Formen in die Materie einfließen. Averroes dagegen behauptet, die Formen der natürlichen Dinge liegen schon der Potenz nach in der Materie, und somit entstehen die natürlichen Dinge dadurch, daß durch Einwirkung der thätigen Ursache diese Formen aus der Materie sozusagen extrahirt, aus der Potenzialität in die Actualität übergeführt werden. Die Annahme, meint er, daß die Formen von Außen in die Materie einfließen, würde einer Schöpfung aus Nichts gleichkommen, die nicht zuläßig sei.

10. In Bezug auf die göttliche Erkenntniß stimmt Averroes mit Avicenna darin überein, daß Gott die individuellen Dinge als solche nicht erkenne; aber er will die göttliche Erkenntniß auch nicht nach der Analogie der universalen Erkenntniß fassen, sondern ihr einen diese noch überragenden Charakter beilegen. Gott erkennt im eigentlichen Sinne nur sich selbst, so wie er wirklich ist; was unter ihm steht, das erkennt er nicht so wie es wirklich ist, sondern er erkennt es nur in sich selbst, in so fern es in ihm als in sei-

---

handeln namentlich: Leberecht (Magazin für die Lit. des Auslandes, 1842, Nr. 79 ff.); E. Renan, Averroes et l'Averroisme, Par. 1852, und Munk, Dict. III, S. 157 ff., und Mélanges, S. 418 ff.

nem Grunde enthalten ist. Eben deshalb erstreckt sich auch die göttliche Vorsehung nur auf den allgemeinen Weltlauf, nicht auf das Einzelne.

11. In der Psychologie geht Averroes einen bedeutsamen Schritt weiter, als Avicenna. Er trennt nämlich nicht blos den thätigen, sondern auch den möglichen Verstand von der individuellen Seele ab, und betrachtet ihn als ein von dieser ganz verschiedenes Princip. Er lehrt demnach, daß der Verstand nicht blos als thätiger, sondern auch als möglicher Verstand Einer in allen Menschen sei, und daß somit die einzelnen Menschen nur dadurch sowohl der Möglichkeit als auch der Wirklichkeit nach vernünftig und erkenntnißfähig seien, daß sie an jenem Einen allgemeinen Verstande Theil nehmen.

12. In der Reihe der Intelligenzen nämlich, welche den Zusammenhang zwischen Gott und Welt vermitteln, steht auf letzter und unterster Stufe der allgemeine thätige Verstand. Dieser nun ist es, welcher den einzelnen Menschen sich mittheilt, und nur dadurch, daß derselbe sich den einzelnen Menschen mittheilt, vermögen diese zur intellectuellen Erkenntniß zu gelangen. Aber damit er sich den Menschen mittheilen könne, ist nicht ein möglicher Verstand in der individuellen Seele des Menschen vorausgesetzt, sondern es wird vielmehr jener allgemeine thätige Verstand in seiner Mittheilung an den Menschen selbst zugleich zum möglichen Verstande des letzteren, so daß also sowohl der thätige als der mögliche Verstand des einzelnen Menschen auf jenen objectiven allgemein thätigen Verstand zurückzuführen ist.

13. Während mithin Avicenna der menschlichen Seele noch wenigstens den möglichen Verstand als eine ihr eigenthümliche wesentliche Kraft zugetheilt hatte, und dadurch in die Lage gesetzt war, einen wesentlichen Unterschied zwischen der Menschen- und Thierseele festzuhalten, unterscheidet sich nach Averroes die menschliche Seele, weil ihr als individueller Seele jede intellective Kraft abgesprochen wird, keineswegs mehr wesentlich, sondern blos mehr graduell von der Thierseele. Sie unterscheidet sich nämlich von der letzteren nach Averroes nur durch den sogenannten passiven Verstand, unter welchem er das Vermögen versteht, die individuellen Vorstellungen zu unterscheiden und zu vergleichen (die vis cogitiva der christlichen Scholastiker). Dieser passive Verstand ist jedoch nur ein Moment des sinnlichen Erkenntnißvermögens und daher auch in seiner Thätigkeit an das Gehirn gebunden. Er kann somit keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Menschenseele und der rein animalischen Seele begründen.

14. Frägt man nun aber weiter, auf welche Weise sich der objective thätige Verstand dem Menschen mittheile und in ihm die Erkenntniß bewirke, so wird diese Frage von Averroes folgendermaßen beantwortet: Wie die Formen nicht aus dem thätigen Verstande in die Materie einfließen, sondern vielmehr in der Materie potenziell angelegt sind, und von ersterem als dem bewegenden Princip aus der Materie extrahirt werden: so kann auch die menschliche Erkenntniß nicht darauf beruhen, daß aus dem thätigen Verstande die intelligibeln Species in unsere Seele einfließen, sondern sie muß wesentlich darauf beruhen, daß durch den thätigen Verstand aus den sinnlichen Vorstellungen die in ihnen potenziell enthaltenen intelligibeln Species abstrahirt, aus denselben gewissermaßen educirt werden.

15. Verhält es sich aber also, dann ist zur Genesis der intellectuellen Erkenntniß in erster Linie vorausgesetzt, daß sinnliche Vorstellungen gegeben, und daß diese durch den sogenannten passiven Verstand gehörig vorbereitet sind, damit der thätige Verstand auf selbe wirken könne. Ist aber das Phantasma gegeben, so erzeugt der

im Menschen gegenwärtige thätige Verstand durch seine abstrahirende Thätigkeit aus demselben die intelligible Species. Der Träger, das Subject dieser intelligibeln Erkenntnißform kann aber dann wiederum kein anderes sein, als der thätige Verstand selbst. In so fern er nun Träger oder Subject dieser intelligibeln Species ist, ist er zugleich möglicher, oder wie Averroes sich ausdrückt, materieller Verstand. Wenn also in einem Menschen eine intellegible Species durch die Wirksamkeit des thätigen Verstandes sich bildet, so verbindet sich mit diesem Menschen eo ipso der Verstand als möglicher Verstand nach dieser seiner Form, welche er in der gedachten intelligibeln Species angenommen hat. So gelangt der Mensch zur Theilnahme an dem Einen allgemeinen Verstand und eben dadurch zur wirklichen Erkenntniß.

16. Daraus ergeben sich nun die Folgerungen von selbst:

a) Für's Erste ist ersichtlich, daß der Mensch selbstthätig bei der Erkenntniß nur dadurch betheiligt ist, daß er durch seinen passiven Verstand die Phantasmen für die Wirksamkeit des thätigen Verstandes vorbereitet. Alles was darauf folgt und dadurch bedingt ist, ist ein natürlicher Proceß, der im passiven Verstande als dem Subjecte sich abspinnt ohne dessen Zuthun.

b) Für's Zweite ist ersichtlich, daß die Verschiedenheit der Menschen in Bezug auf ihre geistigen Anlagen und ihre wissenschaftliche Bildung keineswegs den Verstand selbst berühren könne. Die Menschen unterscheiden sich vielmehr in der gedachten Richtung nur durch die größere oder geringere Vollkommenheit des passiven Verstandes, weil nur dessen Thätigkeit eine individuelle, der Proceß der intellectuellen Erkenntniß dagegen ein rein natürlicher ist, der sich nach der Beschaffenheit der Thätigkeit des passiven Verstandes richtet.

c) Für's Dritte gelangt das Individuum zur Theilnahme an dem möglichen Verstande stets nur nach jener bestimmten Erkenntnißform, welche durch die abstractive Wirksamkeit des thätigen Verstandes hervorgebracht worden ist. Man kann daher in einem gewissen Sinne sagen, daß der mögliche Verstand derselbe, und daß er verschieden in allen Menschen sei. Er ist derselbe in Allen dem Sein, er ist verschieden in Verschiedenen der Form nach.

17. Das Resultat der ganzen Entwickelung der menschlichen Erkenntniß ist der erworbene Verstand (intellectus adeptus). Und da die Entwickelung der Erkenntniß bei den Einzelnen verschieden ist, so ist auch der erworbene Verstand bei Verschiedenen verschieden. Er ist ferner auch vergänglich wie die Individuen selbst. Nur in der Gesammtheit des Menschengeschlechtes ist er ewig und unveränderlich, weil in der Gesammtheit des Menschengeschlechtes Erkenntniß und Wissenschaft stets wirklich vorhanden sind.

18. Die Erkenntniß, welche der Verstand erwirbt, erstreckt sich zunächst auf das Intelligible im Sinnlichen; denn dieses wird aus dem Phantasma durch die abstractive Thätigkeit des thätigen Verstandes gewonnen. Aber da der thätige Verstand mit den getrennten Intelligenzen im wesentlichen Zusammenhange steht, so kann der Mensch durch diesen auch zur Erkenntniß der (von der Materie) getrennten Intelligenzen sich erheben. Und das ist die höchste Stufe der menschlichen Erkenntniß. In dieser Erkenntniß besteht denn auch nach Averroes die höchste Glückseligkeit des Menschen. Auf dieser Stufe der Erkenntniß angelangt ist der Mensch Gott ähnlich geworden; er erkennt alle Dinge, wie sie sind; er hat den höchsten Grad der Vollkommenheit und eben deshalb auch den höchsten Grad der Glückseligkeit errungen.

19. Der Weg dazu ist das Studium der speculativen Wissenschaften, zunächst der Philosophie. Den mystischen Weg verwirft Averroes. Nur die Wissenschaft führt zum Ziele. Allerdings kostet solches die Mühe unausgesetzten Studiums, und ist somit das Höchste nur den größten Geistern vorbehalten, die selbst gewöhnlich erst im höheren Alter dieses Ziel erreichen; aber würde das Höchste Allen ohne Unterschied offen stehen, dann wäre es nicht mehr das Höchste. Demnach ist die Philosophie die edelste Beschäftigung, der sich der Mensch widmen kann.

20. Was aber das Verhältniß der Philosophie zur Religion betrifft, so bildet die Religion allerdings die Voraussetzung der Philosophie, weil derjenige, welcher sich nicht vorher einfach dem Gesetze und der Religion ergeben hat, nicht zur Einsicht in die Wahrheit gelangen kann. Aber die Religion enthält die Wahrheit doch nur unter Bildern; der Philosoph soll zur Erkenntniß der reinen Wahrheit vordringen. In dieser Vertiefung der Erkenntniß in die reine Wahrheit liegt die dem Philosophen eigenthümliche Religion; denn man kann Gott keinen würdigeren Cult darbringen, als den der Erkenntniß seiner Werke, wodurch wir zur Erkenntniß seiner selbst nach der Fülle seines Wesens gelangen.

21. Die Unsterblichkeit der Seele erscheint nach Averroes auf philosophischem Standpunkte als Chimäre. Die individuelle Seele ist ja, wie wir wissen, von der Thierseele nicht wesentlich verschieden, sie ist in allen ihren Thätigkeiten an den leiblichen Organismus gebunden; sie ist also auch nicht als immaterielles Sein zu fassen, und da sie dieses nicht ist, so kann sie auch nicht persönlich unsterblich sein. Nur der allgemeine Verstand, der in allen Menschen Einer ist, ist in seiner objectiven Einheit unsterblich, nicht die individuelle Seele. Das Menschengeschlecht als solches ist ewig und unvergänglich, nicht der einzelne Mensch. Was über ein jenseitiges Leben, so wie über die unser in demselben harrenden Schicksale erzählt wird, sind leere Fabeln.

22. Das ist allerdings ein Resultat, das der Lehre der Religion widerstreitet. Aber es ist dieses Resultat auch nur als philosophische Wahrheit festzuhalten; auf dem Standpunkte des religiösen Glaubens ist die entgegenstehende Lehre der Religion als wahr anzuerkennen. Die Einheit des Intellectes in allen Menschen, woraus die Sterblichkeit der individuellen Seele folgt, ist das nothwendige Resultat der philosophischen Forschung; als solches, aber auch nur als solches müsse er (Averroes) sie festhalten; im Glauben aber erkenne er das Gegentheil als wahr an. Das Gleiche müsse in allen jenen Fällen beobachtet werden, wo die Philosophie mit der Religion in Conflict kommt. Feindlich darf der Philosoph nie der Religion gegenübertreten.

23. So viel über Averroes. Wir haben nun noch einen Blick zu werfen auf einen älteren Zeitgenossen des letztern, auf Abubacer (Ibn Tofeil), der mit Averroes befreundet gewesen sein soll. Geboren um 1100 in Andalusien war er berühmt als Arzt, Mathematiker, Philosoph und Dichter. Er starb zu Marocco im Jahre 1185. Er hat ein Werk geschrieben, betitelt Haji Ibn Jokdahn, d. h. der Lebende, der Sohn des Wachenden. Eichhorn hat es unter dem Titel „Der Naturmensch“ 1783 in deutscher Uebersetzung heraus-

gegeben[1]). Dieses Werk ist ein philosophischer Roman, in welchem erzählt wird, wie ein Mensch (Ibn Jokdahn) von Jugend auf auf einer menschenleeren Insel lebend, sich rein aus sich selbst zur Erkenntniß entwickelt, und bis zur höchsten Stufe derselben, zur schauenden Erkenntniß sich erhoben habe.

24. Interessant ist es zu hören, wie dieser isolirte Mensch zuerst zur Erkenntniß der intelligibeln Formen der Körper, dann zur Erkenntniß Gottes und der Seele gelangte, wie er dann verschiedene Mittel, wie Herumdrehen im Kreise, tagelanges Hinsitzen mit gesenktem Haupte und geschlossenen Augen u. s. w. gebrauchte, um sich in den Zustand einer gewissen Ekstase zu versetzen, und dadurch zur unmittelbaren Schauung des Göttlichen sich zu erheben. Wir können das Einzelne des Romanes hier nicht verfolgen; aber Jokdhan kommt glücklich dazu, daß er die höchste Stufe der Erkenntniß erreicht, und daß er dann noch dazu, so oft es ihm beliebt, in den Zustand der Entzückung sich zu versetzen vermag.

25. Was aber die Tendenz des ganzen Romanes betrifft, so läuft dieselbe darauf hinaus, zu zeigen, daß die natürliche stufenweise Entwickelung der menschlichen Erkenntniß zu denselben Resultaten führe, wie sie in der Religion dargelegt sind, nur daß die Religion dasjenige in bildlicher Umhüllung vorträgt, was auf der höchsten Stufe der menschlichen Erkenntniß in seiner vollen Reinheit geschaut wird. Darum schließt der Roman damit ab, daß, als einmal zufällig ein Fremder (Asal) auf die Insel kam, und dem Jokdhan die Lehren des Coran darlegte, während dieser ihm seine eigenen mystischen Erfahrungen beschrieb, alle zwei zu ihrem Erstaunen sahen, daß beide miteinander völlig übereinstimmend seien. Den Grund, warum der Prophet bildlich gesprochen, findet dann Jokdhan nach seiner Rückkehr in die Gesellschaft darin, daß, wie die Erfahrung ihn überzeugte, das Volk gar nicht fähig sei, auf eine andere Weise, als unter Bildern, die Wahrheit in sich aufzunehmen.

2. Die arabische Religionsphilosophie.

Die Lehre der Motekallemin und der Motazalen.

§. 123.

1. Es ist schon oben gesagt worden, wie und auf welche Weise die positive Dogmatik der Araber im Streite gegen die häretischen „Philosophen" sich allmälig zu einer Art Religionsphilosophie ausgestaltet hat, deren Tendenz dahin ging, die Hauptlehren des Coran philosophisch zu begründen. Diese Hauptlehren aber sind die Schöpfung und der Anfang der Welt, die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, die Vielheit seiner Attribute, die Vorsehung als unbedingtes Verhängniß gefaßt, und die Auferstehung des Leibes.

2. Um aber diese Begründung zu bewerkstelligen, glaubten sie sich nicht auf den Standpunkt der aristotelischen Metaphysik stellen zu dürfen, weil auf der Grundlage dieser aristotelischen Metaphysik die „Philosophen" Resultate gewonnen hatten, welche den Lehren des Coran gerade entgegengesetzt waren, wie die Ewigkeit der Welt, die Beschränkung der göttlichen Vorsehung, die Leugnung

---

1) Früher schon hatte es Pococke unter dem Titel: »Philosophus autodidactus« mit lateinischer Uebersetzung herausgegeben, Oxford 1671. Darnach wurden dann englische, holländische und deutsche Uebersetzungen veranstaltet.

der Vielheit der göttlichen Attribute u. s. w. Sie glaubten vielmehr, um ihren Zweck zu erreichen, andere metaphysische Principien zu Grunde legen zu müssen. Sehen wir also zunächst, welches diese metaphysischen Principien der Motekallemin waren. Moses Maimonides gibt uns hierüber in seinem More Nevochim (ps. l. c. 73. 74.) folgenden Bericht:

3. Der Wesensbestand der Körper reducirt sich nach den Motekallemin nicht auf Materie und Form, sondern vielmehr auf Atome. Der Körper ist wesentlich nur eine Sammlung und Verbindung von Atomen. Was wir Generation nennen ist Verbindung, was wir Corruption nennen, ist Trennung der Atome. Demnach ist nicht der Körper als solcher Substanz; er ist nur eine Verbindung von Substanzen; Substanzen im eigentlichen Sinne sind nur die Atome. Da diese aber als Atome untheilbar sind, so kommt ihnen keine Quantität zu; die Quantität resultirt erst aus ihrer Verbindung miteinander zum Körper. Eben deshalb kommen dann auch die Accidenzen nicht dem Körper als solchem zu, weil er nicht Substanz ist, sondern blos seinen Atomen. Wie der Schnee nur dadurch weiß ist, daß alle seine Theile weiß sind, so ist auch ein Körper z. B. nur dadurch lebend, daß alle seine Theile oder Atome es sind, nur dadurch empfindend, daß alle seine Atome empfinden, u. s. w.

4. Die Atome sind alle miteinander gleichartig, es findet zwischen denselben gar kein specifischer Unterschied statt. Das Gleiche gilt daher auch von den Körpern, die aus den Atomen bestehen. Es gibt keine bestimmten specifischen Naturen, wodurch die körperlichen Wesen sich unterscheiden. Zwischen den Individuen verschiedener Arten ist im Grunde gar kein anderer Unterschied, als zwischen den Individuen Einer Art. Alle Verschiedenheit der körperlichen Dinge kann nur eine accidentelle sein. Die Accidentien allein sind das Unterscheidende. Und eben deshalb gibt es auch keine natürlichen oder specifischen Accidentien, die den einen oder anderen Atomen wesentlich zukämen, sondern mit jedem Atom kann jedes beliebige Accidenz verbunden werden.

5. Accidenzlos kann aber keine Substanz sein. Wie das Accidenz nicht ohne Substanz so kann auch die Substanz nicht ohne Accidenz gedacht werden. Denn kommt ihm ein positives Accidenz nicht zu, so kommt ihm eo ipso die Privation dieses Accidenz zu, und diese Privation ist eben auch ein Accidenz. Kommt einer Substanz z. B. das positive Accidenz des Lebens nicht zu, so kommt ihr nothwendig das privative Accidenz des Todes zu. Die Existenz der Substanz ist also bedingt durch Accidentien, wie umgekehrt die Existenz der Accidentien durch die Substanz.

6. Doch ist jedes Accidenz seiner Natur nach flüchtig, und kann nie zwei Momente, zwei „Jetzt" nacheinander dauern. In dem Augenblicke, welcher dem Momente seiner Entstehung nachfolgt, ist es auch schon wieder verschwunden. Daraus folgt, daß jedes Accidenz in jedem Momente neu geschaffen werden muß, wenn es erhalten bleiben soll. Und da die Substanz nicht ohne Accidenz sein kann, so gilt von dieser das Gleiche. Die Fortdauer der Substanzen beruht gleichfalls wesentlich darauf, daß sie in jedem Momente wieder neu geschaffen werden.

7, Daraus folgt wiederum, daß in den weltlichen Dingen kein Princip, kein Vermögen zur Thätigkeit angenommen werden könne. Denn würde einem Atom ein solches Vermögen zukommen, dann würde es wenigstens so lange, als die Thätigkeit währt, in demselben bleibend sein müssen. Das ist aber nicht möglich, weil das Vermögen ein Accidenz, und als solches absolut flüchtig ist. Demnach muß alle Thätigkeit und alle Bewegung, welche wir in der Welt wahrnehmen, unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden. Gott allein ist es, welcher das Accidenz der Thätigkeit oder Bewegung schafft, und es den Substanzen mittheilt.

8. Demnach beruht auch die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung, welche im Bereiche der weltlichen Dinge uns entgegentritt, nicht auf einer wirklichen Relation zwischen beiden, sondern sie ist blos darin begründet, daß Gott die Gewohnheit befolgt, mit bestimmten Thätigkeiten, die er selbst beursacht, bestimmte Wirkungen, die er gleichfalls selbst hervorbringt, zu verknüpfen. Kein Accidenz kann, eben weil es absolut flüchtig ist, von einem Subject auf das andere übergehen. Folglich geht z. B., wenn ein Tuch in schwarzen Farbestoff getaucht wird, nicht die Schwärze dieses Farbestoffes auf das Tuch über, sondern Gott ist es, welcher, wenn das Tuch in schwarzen Farbestoff getaucht wird, in dem ersteren das Accidenz der Schwärze schafft, weil er einmal die Gewohnheit hat, unter der gedachten Voraussetzung dieses Accidenz hervorzubringen.

9. Von diesem allgemeinen Gesetze ist auch der Mensch nicht ausgenommen. Auch er ist nicht selbstthätig, sondern alle seine Thätigkeiten sind von Gott geschaffen, und nach der von Gott befolgten Gewohnheit, gewisse Wirkungen an gewisse Ursachen zu knüpfen, miteinander verbunden. Wenn z. B. der Mensch schreibt, so werden von Gott vier Accidentien geschaffen, deren ganze Verbindung nur in dem Zugleichsein besteht: der Wille, die Feder in Bewegung zu setzen, das Vermögen, diesen Willen auszuführen, die Bewegung der Hand und die Bewegung der Feder selbst. Die menschlichen Handlungen sind also insgesammt göttliche Wirkungen, welche von Gott beständig geschaffen und an die Menschen vertheilt werden. Wenn der Mensch ein Werk vollbringt, so ist er dabei nur das blinde, passive Werkzeug Gottes.

10. Ein weiterer metaphysischer Lehrsatz der Motekallemin ist dieser, daß die Möglichkeit durchaus keine Materie als Subject oder Träger voraussetze, sondern daß sie einzig darin bestehe, daß Etwas sein und nicht sein kann, in so fern unser Verstand weder in dem einen, noch in dem anderen etwas Widersprechendes findet. Eine Materie, welche als Subject der Möglichkeit zwischen Nichtwirklichem und Wirklichem mitten inne stünde, ist ein Unding. Sobald sie als etwas Objectives betrachtet wird, ist sie schon nicht mehr bloße Möglichkeit, sondern schon etwas Wirkliches. Der Begriff der Möglichkeit reducirt sich somit auf den bloßen Begriff der Denkbarkeit.

11. Dagegen ist aber Alles, was wir uns mit unserer Einbildungskraft vorzustellen vermögen, auch nach dem Verstande möglich. Denn da alle Verschiedenheit der Dinge von einander nur eine accidentelle ist, und Gott mit jedem Atom beliebige Accidentien verbinden kann, so kann jedes Wesen auch anders sein, als es ist; und wie wir es uns immer mit unserer Einbildungskraft vorstellen mögen, so könnte es möglicherweise auch wirklich sein. Der Mensch z. B. könnte möglicherweise so groß sein, wie ein Berg, könnte mehrere Köpfe haben, könnte durch die Luft fliegen können, u. s. w. All dieses ist nach der Einbildungskraft, und folglich auch nach dem Verstande möglich.

12. Eine unendliche Größe ist in der Wirklichkeit nicht möglich. Ein unendlich Vieles kann es nicht geben, weder zumal, noch nach einander. Denn jede wirkliche Größe, jede wirkliche Zahl ist als solche eine bestimmte, und wenn sie dieses ist, dann ist sie auch eine begrenzte. Wer eine unendliche Größe, eine unendliche Zahl als etwas Wirkliches setzt, der behauptet damit etwas Widersprechendes. Ebendeshalb kann denn auch weder von einer Unendlichkeit des Raumes, noch von einer Unendlichkeit der Zeit eine Rede sein. Die Körper bestehen aus Atomen; die Zahl dieser Atome ist eine begrenzte, folglich muß auch die Ausdehnung der Körperwelt eine begrenzte sein. Ebenso besteht die Zeit aus successiv sich folgenden Momenten, die man Zeitatome nennen kann; und da eine unendliche Zahl solcher Zeitatome nicht möglich ist, so muß auch die Zeit eine begrenzte sein. Das sogenannte Unendliche muß also, so weit es auf Zahl und Größen, auf Zeit und Raum bezogen wird, aus der Wissenschaft gänzlich verbannt werden.

13. Das also sind die metaphysischen Grundlehren der Motekallemin. Auf diese nun gründen sie ihre Beweise für die Hauptdogmen des Islam. Vor Allem suchen sie daraus die Schöpfung und den Anfang der Welt zu beweisen. Die Hauptbeweise, die sie hiefür beibringen, sind folgende:

a) Wer die Ewigkeit der Welt annimmt, der muß in der Reihe der Generationen in's Unendliche zurückgehen, weil immer ein Individuum aus dem andern erzeugt wird. Er muß also eine unendliche Reihe von Erzeugern und Erzeugten, und folglich auch eine unendliche Zeit annehmen. Wer ferner die Substanzen als ewig setzt, und blos die Accidentien immer neu geschaffen werden läßt, der muß diese Schöpfung der Accidentien nach Rückwärts gleichfalls in's Unendliche verlängern, und so wiederum eine unendliche Zahl von Schöpfungen und somit auch eine unendliche Zeit annehmen. Aber eine unendliche Reihe und eine unendliche Zeit ist, wie gezeigt worden, unmöglich. Folglich muß die Welt und müssen die Substanzen (Atome), aus welchen sie besteht, einen Anfang genommen haben und geschaffen worden sein. Dies um so mehr, als die Atome in der Welt in einer bestimmten Verbindung miteinander stehen, während sie doch an sich eine solche bestimmte Verbindung miteinander nicht fordern. Hieraus müssen wir nämlich schließen, daß diese Verbindung von Gott einmal bewerkstelligt worden sei; und wenn dieses, dann kann die Welt nicht ewig sein, sondern muß in dem Augenblicke entstanden sein, in welchem Gott die Atome miteinander zu den Weltkörpern verbunden hat.

b) Ferner kann jeder Theil der Welt und jeder Körper in derselben anders sein, als er wirklich ist, denn, wie gezeigt worden, was nach der Einbildungskraft möglich ist, das ist es auch nach dem Verstande. Wenn ein Körper eine bestimmte Größe, eine bestimmte Figur hat, einen bestimmten Ort einnimmt, zu einer bestimmten Zeit existirt, so ist das nichts nothwendiges; er könnte ebenso gut eine andere Größe, eine andere Figur haben, einen anderen Ort einnehmen, zu einer anderen Zeit existiren. Wir müssen also eine Ursache voraussetzen, welche bewirkt hat, daß die Körper gerade diese Größe, gerade diese Figur haben, gerade an diesem Orte und zu dieser Zeit existiren; denn eine solche Appropriation setzt einen Appropriator voraus. Verhält es sich aber also, dann folgt, daß die Welt von jenem Appropriator hervorgebracht und gebildet worden sei. Und wenn sie dieses ist, dann kann sie nicht durch sich einen ewigen Bestand, sondern muß vielmehr einen Anfang gehabt haben.

c) Jedermann muß endlich zugestehen, daß die Welt, an und für sich genommen, existiren und nicht existiren kann. Nun existirt sie aber thatsächlich; es präponderirt also in Bezug auf die Welt die Existenz über die Nichtexistenz. Diese Präponderanz setzt einen Präponderator voraus, welcher bewirkt, daß die Welt viel mehr existirt als nichtexistirt. Verhält es sich aber also, dann ist die Existenz der Welt etwas von Gott als dem Präponderator Beursachtes. Und wenn sie dieses ist, dann existirt die Welt nicht durch sich; folglich existirt sie auch nicht ewig, sondern hat vielmehr einen Anfang ihrer Existenz gehabt, indem sie erst da zu existiren begann, als sie von dem Präponderator in's Dasein gesetzt wurde.

14. Die Einheit Gottes beweisen die Motekallemin unter Anderem daraus, daß, wenn es zwei oder mehrere Götter gäbe, der Eine derselben in einer Substanz dieses, der andere das entgegengesetzte Accidenz schaffen könnte. Dann aber müßten diese beiden Accidentien entweder zu gleicher Zeit der Substanz inhäriren, oder sie müßten sich gegenseitig aufheben. Im ersten Falle wäre Widersprechendes wahr, im zweiten hätten wir eine Substanz ohne Acci-

denz, was beides unmöglich ist. — Die Unkörperlichkeit Gottes dagegen erfolgt ihnen unter Anderem daraus, daß Gott, falls er körperlich wäre, eine bestimmte Gestalt haben müßte, und folglich, da jeder Körper an sich jedwelche Gestalt haben kann, einen über ihm stehenden Appropriator voraussetzen würde, der ihm gerade diese bestimmte Gestalt gegeben hätte: womit Gott aufhören würde, die erste und höchste Ursache zu sein, was er doch seinem Begriffe nach sein muß.

15. Das Verhältniß der göttlichen Attribute zur göttlichen Substanz fassen die Motekallemin ganz nach der Analogie des Verhältnisses der Accidenzen zur Substanz auf, obgleich sie jene nicht als eigentliche Accidentien gelten lassen wollen. Sie betrachten sie daher als Etwas zur göttlichen Substanz Hinzukommendes — als Superadditum substantiae — und daher als etwas von dieser real Verschiedenes, woraus dann weiter folgt, daß sie auch unter sich real verschieden sind. Auf solche Weise glauben sie die Vielheit der göttlichen Eigenschaften, wie sie der Coran lehrt, mit der Einheit der göttlichen Substanz ausgleichen zu können, ohne ihre Vielheit in der Einheit des göttlichen Wesens verschwinden zu lassen, wie die „Philosophen" solches thaten, und ohne umgekehrt die Einheit des göttlichen Wesens in der Vielheit der Eigenschaften aufzuheben.

16. Was endlich die Vorsehung betrifft, so bestimmen sie den Begriff derselben ganz in der Weise des Coran. Die Vorsehung ist unbedingtes Verhängniß. Alles, was in der Welt geschieht, ist von Gott nicht blos voraus erkannt, sondern auch voraus bestimmt; Alles also, was geschieht, geschieht nothwendig; es gibt weder Zufall noch Freiheit. Alles, was der Mensch thut, Gutes oder Böses, ist ihm vorherbestimmt, es steht nicht in der Gewalt des Menschen, das eine und das andere zu thun oder zu unterlassen. Dabei wird dann ferner Gottes Wille nicht durch Weisheit und Gerechtigkeit geleitet, sondern er wirkt mit absoluter Willkür, und was er thut, ist recht, weil er es thut; er kann nie Unrecht thun. Was also auch immer mit dem Menschen geschehen möge; er hat nie das Recht, sich wider Gottes Fügung zu beklagen; denn es geschieht ihm kein Unrecht. Gott wirkt im Menschen das Böse ebensowohl wie das Gute; und dennoch, obgleich der Mensch das Böse nicht unterlassen konnte, kann ihn Gott dafür strafen, ohne ihm ein Unrecht zu thun. Ja Gott kann sogar den Guten bestrafen und den Bösen belohnen, ohne daß es im Rechte des Menschen läge, sich gegen diese göttliche Fügung zu beklagen. „Gott will es" — das ist das allgemeine und unbedingte Losungswort.

17. Frägt man aber, wie die Motekallemin diesen Begriff der Vorsehung begründen, so ist man auf jene metaphysische Grundlehre zurückgewiesen, nach welcher es eine eigene Thätigkeit der zweiten Ursachen nicht gibt, sondern alle Bewegung und Thätigkeit in den geschöpflichen Dingen einzig durch Gott beursacht ist. Denn verhält es sich also, dann sind alle geschöpflichen Wesen nur todte Werkzeuge in der Hand Gottes, und er kann dann sich derselben bedienen, wie und zu welchem Zwecke er will. Er braucht sich in seiner Wirksamkeit nicht an die ewigen Gesetze seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit zu halten; er kann in seinen Geschöpfen und durch dieselben

wirken, was er will, über sie verfügen, wie er will, er thut ihnen kein Unrecht. Die Geschöpfe stehen unter dem absoluten Verhängnisse des göttlichen Willens; nichts ist ihrer eigenen Selbstbestimmung anheimgegeben, weil es eine solche nicht gibt. Alles ist ihnen vielmehr durch den göttlichen Willen vorherbestimmt, weil dieser allein in ihnen und durch sie wirksam ist. (Mos. Maim. Doct. perplex. ps. 3, c. 17.)

18. Das ist die Lehre der orthodoxen Motekallemin. Die Motazalen unterscheiden sich in den metaphysischen Grundlehren von den Motekallemin nicht wesentlich; nur einzelne unwesentliche Abweichungen kommen vor. Dagegen suchen sie in Bezug auf die göttlichen Attribute sich der darauf bezüglichen Lehre der Philosophen mehr anzunähern. Sie läugnen nämlich, daß die göttlichen Attribute als Superadditum quid substantiae zu fassen seien, da man dadurch eine Mehrheit von göttlichen Wesen einführen würde, indem jedes dieser Attribute unendlich und folglich selbst Gott sein müßte. Demnach lehren sie, daß die Attribute der Möglichkeit nach in Gott seien, daß sie aber dann, wenn Gott eine Wirkung setze, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehen und dadurch aus der göttlichen Substanz so zu sagen hervortreten. In solcher Weise unterscheiden sie sich dann allerdings von der Substanz selbst, aber sie sind doch nicht etwas zu dieser Hinzukommendes, sondern nur etwas aus ihr Hervortretendes (aliquid ex substantia divina egrediens).

19. Auch in der Lehre von der göttlichen Vorsehung suchten die Motazalen das Schroffe in der Auffassung der orthodoxen Lehrer zu mildern. Sie halten zwar gleichfalls an der Allgemeinheit der göttlichen Vorsehung im Gegensatze zur Beschränkung derselben durch die „Philosophen“ fest, aber sie läugnen, daß Gott mit blinder Willkür über den Dingen walte. Sie behaupten, daß alle Handlungen Gottes nach Weisheit und Gerechtigkeit geschehen, und daß daher Gott den Gutes Uebenden nicht strafen könne. Wenn daher einem Guten etwas Uebles geschehe, so liege der Grund davon nicht einzig in der grundlosen Willkür Gottes, sondern es geschehe in der Absicht, damit es jenem zum Heile und zur Vermehrung seiner Belohnung im jenseitigen Leben gereiche. (Ib. ps. 1, c. 75. — ps. 3, c. 17.)

3. Algazel.

§. 124.

1. Im Anschluß an die arabische Religionsphilosophie haben wir noch eines Mannes Erwähnung zu thun, welcher mit jener zwar die gleiche Richtung verfolgte, aber doch in einer von jener mannigfach abweichenden, eigenthümlichen Weise. Es ist Algazel (Al-Gazzali).

Geboren zu Gazzalah in Khorosan, wurde er, nachdem er schon frühzeitig durch seine große Gelehrsamkeit berühmt geworden, nach Bagdad als Lehrer der Philosophie berufen. Aber bald verzweifelte er daran, auf dem von den Philosophen vorgezeichneten Wege die Wahrheit zu finden. Er wendete sich daher von diesen ab, gab sein Lehramt auf, und zog sich nach Syrien in die Einsamkeit zurück, um hier als Ssufi ein mystisch beschauliches Leben zu führen. Elf Jahre brachte er in den Uebungen der Ssufi's zu, und erhielt hier angeblich Offenbarungen von der höchsten Wichtigkeit. Er glaubte aber, die auf diesem Wege gewonnenen Ueberzeugungen auch Anderen mittheilen und so für Verbreitung der Wahrheit und Ausrottung des Irrthums wirken zu sollen.

Deßhalb verließ er nach elf Jahren die Einsamkeit und trat wieder als Lehrer auf, indem er an verschiedenen Orten seinen Lehrstuhl aufschlug. Gegen Ende seines Lebens zog er sich aber wieder in die Einsamkeit zurück und starb zu Tus im Jahre 1111.

2. Während der Zeit, da er als Ssufi lebte, schrieb Algazel seine drei bekanntesten Werke. Das eine ist die Schrift Makacid al falâsifa (die Bestrebungen der Philosophen). In dieser stellt er das Lehrsystem der arabischen Aristoteliker nach Avicenna seinem ganzen Inhalte nach dar [1]). Darauf verfaßte er die Schrift: Tehâfot alfalâsifa (destructio philosophorum), in welcher er das ganze im Makacid dargestellte System einer destructiven Kritik unterwirft. Dazu kommt dann das Werk: „Wiederherstellung der Religionswissenschaften," in welchem er seine eigene Lehre positiv dargelegt hat, das aber bisher noch nicht edirt ist. Welche Berühmtheit es aber zu seiner Zeit genoß, erhellt aus dem damals allgemein geltenden Ausspruche, daß, wenn der ganze Islam zu Grunde ginge, derselbe aus diesem Werke wiederhergestellt werden könnte. Dazu kommt dann noch das von Hammer-Purgstall übersetzte Schriftchen: „O Kind!", das mystischen Inhaltes ist [2]).

3. Algazel theilt also mit den Motekallemin den Gegensatz gegen die Philosophie. Und zwar ist es bei ihm, wie bei jenen, zunächst das Interesse der Religion, welches ihn leitet. Die Lehren der „Philosophen" stehen mit der Religion im Widerspruch; darum sind sie irrthümlich; sie können und müssen daher widerlegt und bekämpft werden. Aber es ist noch etwas anderes, was ihn gegen die Philosophie einnimmt. Die Philosophie mit ihrem logischen Beweisverfahren kann uns in das Innerste der Wahrheit nicht hineinführen. Nur einen ganz engen Kreis der Wahrheit kann sie uns eröffnen, und auch hier bietet sie uns keineswegs hinreichende Sicherheit. Es muß eine höhere Quelle der Erkenntniß geben, wenn der Geist die volle Wahrheit schöpfen soll. Und diese höhere Quelle der Erkenntniß ist die unmittelbare Erleuchtung des Geistes durch Gott. Die unmittelbare geistige Erfahrung, die unmittelbare mystische Schauung allein kann uns die ganze Wahrheit und diese mit voller Sicherheit bieten. Der mystische Weg also, nicht die Philosophie mit ihren unsichern und engbegränzten Beweisen führt uns zur vollen Wahrheit.

4. Von diesem doppelten Standpunkte aus also, vom Standpunkte der Religion und der Mystik läßt Algazel in seiner Destructio philosophorum seine Waffen gegen die Philosophie spielen. Er bestreitet und widerlegt ihre Lehren von der Ewigkeit der Welt und vertheidigt die Schöpfung aus Nichts; er begründet den Philosophen gegenüber die Realität und Verschiedenheit der göttlichen Attribute in der einen göttlichen Substanz, die Allgemeinheit der göttlichen Erkenntniß, die Auferstehung der Leiber und die Wundermacht

1) Seine im Makacid gegebene Darstellung der Logik, Physik und Metaphysik wurde im Mittelalter viel gelesen; schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts hat Dominikus Gundisalvi mit Hilfe eines Juden eine Uebersetzung veranstaltet; edirt wurde dieselbe unter dem Titel: Logica et philosophia Algazelis Arabis durch P. Lichtenstein aus Cöln, Ven. 1506.

2) Eine moralische Schrift: „Die Wage der Handlungen," ist, von Rabbi Abraham ben Hasdai aus Barcelona in's Hebräische übersetzt, unter dem Titel: Compendium doctrinae ethicae, Leipz. 1839, veröffentlicht worden.

Gottes. Es würde uns zu weit führen, wollten wir ihm hierin in's Einzelne folgen, wir können nur constatiren, daß er mit großem Scharfsinn den bezüglichen Lehren der Philosophen entgegentritt, und die Gründe, welche sie für ihre Lehrmeinungen vorbrachten, einer eingehenden und oft wirklich vernichtenden Kritik unterwirft [1]).

5. Das ist jedoch nur die negative Seite der Lehre Algazels; positiv lehrend tritt er auf in seiner Mystik. Wer zur mystischen Erhebung gelangen will, sagt er, muß von den Zerstreuungen der Sinnlichkeit sich zurückziehen, seine Lüste mit dem Schwerte der Enthaltsamkeit tödten und seinen Willen ganz auf Gott hinrichten. Dann wird seinem inneren Auge die wahre Welt der Dinge eröffnet und indem er entzückt in diese schaut, wird er trunken von der Fülle der Erkenntniß, die sich ihm aufschließt. Was die Seele in dieser Ekstase schaut, ist etwas durch keinen Begriff und durch keine Rede Auszudrückendes. Es wäre Lästerung, wollte man das Unaussprechliche aussprechen. Auf der höchsten Stufe der Verzückung wird die Seele ganz in Gott absorbirt und geht in dem Ocean des göttlichen Wesens unter.

---

1) Das Nähere hierüber in meiner Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 2. S. 194 ff. Beispielsweise wollen wir nur anführen, wie Algazel gegen die Lehre der Philosophen, daß Gott die Dinge der Welt, in ihrer Einzelnheit genommen, nicht erkenne, sich ausläßt. Abgesehen davon, sagt er, daß diese Lehre die Wurzel aller Gesetze zerstört, alle Worte der Propheten und der heiligen Schriften für unwahr und unmöglich erklärt, und von Grund aus alle Hoffnungen der Gläubigen vernichtet, ist auch der Grund, auf welchen die Philosophen für diese Annahme sich stützen, ganz und gar nichtig. Sie meinen nämlich, daß in der Voraussetzung, Gott erkenne das Einzelne, das göttliche Erkennen ebenso veränderlich sein müßte, wie die particulären Dinge und Erscheinungen, die Object dieser Erkenntniß sind. Allein das ist ganz unrichtig. Schon bei uns Menschen findet ja solches nicht statt. Es ist möglich, daß wir Etwas schon vorher wissen, bevor es geschieht. Wenn es nun wirklich geschieht: wird denn dann im Augenblicke, wo es geschieht, unser Erkennen ein anderes, als es vorher war? Gewiß nicht. Es ist immer dasselbe; die Veränderung fällt nur auf das Erkannte. So verhält es sich auch mit der göttlichen Erkenntniß. Gottes Erkenntniß der Dinge und Erscheinungen ist und bleibt immer dieselbe, wie immer die letzteren sich verändern und sich folgen mögen. Aber freilich ist die Beschränkung der göttlichen Erkenntniß von Seite der Philosophen eine nothwendige Folge ihrer Lehre von der Ewigkeit der Welt. Nur dann nämlich, wenn man von dem Grundsatze ausgeht, daß die Welt von Gott mit freiem Willen geschaffen worden sei, kann und muß als nothwendige Folge auch dieses anerkannt werden, daß Gott Alles, was er geschaffen hat, auch erkennt und zum Ziele leitet. Behauptet man dagegen, die Welt sei nicht von Gott hervorgebracht, sondern habe ein ewiges Fürsichbestehen, dann ist gar kein Grund mehr vorhanden, warum man jenem Princip, das sich zur Welt blos als bewegend verhält, eine Erkenntniß aller einzelnen Dinge und Erscheinungen der Welt und eine Leitung derselben zuschreiben sollte. Vielmehr liegt es im Interesse der Theorie, diese Erkenntniß und Leitung der zeitlichen Dinge dem göttlichen Prinzip abzusprechen, damit durch dasselbe keine Störung in dem nothwendigen und ewigen Naturlaufe hervorgebracht werden könne. Die Welt und der Naturlauf hängen in ihrem Bestande nicht von der Erkenntniß und dem freien Willen Gottes ab; folglich auch nicht in ihrer Fortdauer und Entwickelung. U. s. w.

6. Mit Algazel schließen wir unsere Darstellung der arabischen Philosophie ab. Es ist nicht zu verkennen, daß dieselbe, wenn man ihren Entwickelungsgang und die verschiedenen Richtungen, in welche sie auseinanderging, ins Auge faßt, ein sehr reges geistiges Leben bei den Arabern erkennen läßt. Aber zu einer Versöhnung zwischen Philosophie und Religion ist es bei den Arabern nicht gekommen. Der Gegensatz zwischen Philosophie und Dogmatik spricht sich bei ihnen nicht blos auf's Schärfste aus, sondern er ist auch nicht etwas Accidentelles, sondern er beruht auf dem inneren wesentlichen Charakter beider Wissenschaften selbst. Eine Versöhnung und Ausgleichung zwischen Philosophie und Religion konnte und kann nur auf dem Boden des Christenthums gewonnen werden.

Zweiter Theil der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.

Die jüdische Philosophie.

Vorbemerkungen.

§. 125.

1. Der religiöse Standpunkt der Juden im Mittelalter ist im Allgemeinen der des Talmud. Die Juden anerkannten nämlich außer den heiligen Schriften auch noch die Traditionen der alten Rabbiner, welche zuerst mündlich sich fortpflanzten, aber später gesammelt und unter dem Namen des Talmud zweites Gesetzbuch der Juden wurden. Jedoch schon um die Mitte des 8. Jahrhunderts erhob sich durch den Juden Anan gegen das Ansehen des Talmud eine Reaction und schieden sich von den eigentlichen Talmudisten oder Rabbaniten die sogenannten Karaiten oder Karäer aus, welche die Auctorität der Tradition und den Talmud verwarfen [1]).

2. Was aber die Philosophie betrifft, so schieden sich im Schooße des mittelalterlichen Judenthums drei Hauptrichtungen aus, nämlich die cabbalistische, die neuplatonische und die aristotelische. Die cabbalistische Lehre ist niedergelegt in den beiden Büchern Jezirah und Sohar, wovon das erstere dem Rabbi Akiba (um 135 n. Chr.), das andere seinem Sohne Simeon Ben Jochai als Verfasser zugeschrieben wird. Die neuplatonische Richtung ist vorzugsweise vertreten von Ibn Gebirol, von den Scholastikern Avicebron genannt; die arabisch-aristotelische Richtung endlich wurde begründet von Saadiah Fajjumi und der Hauptträger derselben war Moses Maimonides.

3. Die Cabbalah gibt sich als eine traditionelle Geheimlehre. Die Cabbalisten gingen nämlich von der Voraussetzung aus, unter der Hülle des Vulgärsinnes der heiligen Schrift sei noch ein geheimer, tieferer Sinn verborgen, der erst die rechte und volle Wahrheit in sich schließe. Dieser tiefere Sinn, von Gott dem Moses aufgeschlossen, sei traditionell fortgepflanzt und

1) Vgl. Jul. Fürst, Geschichte des Karäerthums, Leipz. 1862—65.

später in den cabbalistischen Büchern aufgezeichnet worden. Dieser Gedanke, der bekanntlich schon die griechisch jüdische Philosophie und die Gnostiker der ersten christlichen Jahrhunderte beherrscht hatte, charakterisirt die Cabbalah als eine Art jüdischen Gnosticismus. Den tieferen geheimen Sinn suchten dann die Cabbalisten aus der heiligen Schrift heraus oder vielmehr in selbe hineinzudeuten durch eine künstliche Auslegung, welche in jedem Buchstaben des Gesetzes göttliche Geheimnisse zu erblicken glaubte, und besonders großes Gewicht auf eine vielfach verschlungene sinnbildliche Zahlenlehre legte.

4. Auf die weitere Ausbildung der Cabbalah im Mittelalter hat die neuplatonische Richtung, wie sie Ibn Gebirol vertritt, jedenfalls Einfluß ausgeübt. Es entwickelte sich jedoch im Schooße des Judenthums noch eine andere Richtung. Man unternahm es, die Lehren des jüdischen Gesetzes nicht blos einfach vorzutragen und zu erklären, sondern dieselben auch philosophisch zu begründen. So entstand eine philosophische Theologie, welche die aristotelische Philosophie sich als Grundlage unterbreitete, um mit deren Hilfe dem Zwecke der Begründung der jüdischen Dogmen zu genügen. Besonders geschah dieses in Spanien, nachdem die Juden daselbst eine eigene Schule zu Cordova gegründet hatten. Die Juden übersetzten die Werke der arabischen Aristoteliker in's Hebräische und eigneten sich die Grundgedanken derselben an, soweit sie selbe für ihre Zwecke verwerthen konnten.

5. Dadurch nahm aber die jüdische Philosophie allmälig einen sehr rationalistischen Charakter an. Die jüdischen Aristoteliker gingen wie die arabischen von dem Grundsatze aus, daß die Philosophie nicht blos die Aufgabe habe, das in der Religion blos traditionell Ueberkommene durch die Vernunft zu begründen, sondern daß sie auch die reine Wahrheit zu lehren habe, während die Religion in vielfacher Beziehung nur bildlich spreche. So kam es, daß die strenggläubigen Juden bald in Reaction traten gegen diese Aufnahme der Philosophie in die jüdische Theologie und den „Philosophen" sich feindlich gegenüberstellten. Der daraus sich ergebende Kampf zwischen der freieren und strengeren Richtung zieht sich in der That durch das ganze Mittelalter hindurch.

6. Dieses vorausgeschickt, wollen wir denn zuerst die Cabbalah behandeln, dann auf Avicebron übergehen und mit Moses Maimonides abschließen [1]).

---

1) Ueber die jüdische Philosophie des Mittelalters handeln: Munk, Melanges de philosophie juive et arabe. p. 461—511; A. Nager, Die Religionsphilosophie des Talmud, Leipzig 1864. Eisler, Vorlesungen über die jüdische Philosophie des Mittelalters, Wien 1883. Vgl. auch: Jul. Fürst, Bibliotheca judaica, bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Literatur, Leipzig 1849—63, und Jost, Grätz und Geiger in ihren Darstellungen der Geschichte des Judenthums.

1. Die Cabbalah.

§. 126.

1. Man ist nicht einig über die ersten Anfänge des Cabbalah bei den Juden. Die einen schreiben ihr einen vorchristlichen Ursprung zu, andere setzen ihre Entstehung in die ersten Zeiten des Christenthums; wieder andere endlich lassen sie erst im Mittelalter entstehen, als nämlich die Juden durch die Araber den Neuplatonismus kennen lernten und den Mysticismus der ersteren nachzuahmen begannen. Auch über die Entstehung der Bücher Jezirah und Sohar ist die Kritik nicht im Reinen. Die Einen lassen sie wirklich in der Zeit entstehen, in welche die Sage ihren Ursprung setzt; Andere dagegen nehmen an, daß das Buch Jezirah erst nach der Mitte des 9. und das Buch Sohar gar erst im 13. Jahrhundert entstanden sei. Wir können uns hier auf eine kritische Untersuchung dieser Streitfrage nicht einlassen, da es uns hier zunächst nur um den Inhalt der Cabbalah zu thun ist; soviel ist jedenfalls sicher, daß die cabbalistischen Traditionen erst im Mittelalter zu einer förmlichen Theorie sich ausgestaltet haben [1]).

2. Das göttliche Princip betrachten die Cabbalisten in seinem Ansichsein als eine in sich unterschiedslose, unbestimmte und einfache Einheit. In seiner absoluten Transcendenz ist Gott im wahren Sinne das Nichtetwas — das Ainsoph. Indem aber Gott nichts von Allem ist, ist er zugleich doch wieder Alles, weil Alles in ihm als in der höchsten Ursache ist. Der Wirklichkeit nach ist daher Gott nichts von Allem, der Möglichkeit nach dagegen ist er Alles, weil Alles aus ihm hervorgeht.

3. Das Ainsoph ist das Urlicht. Ursprünglich erfüllte dieses Urlicht den ganzen Raum, ja war der allgemeine Weltraum selbst. Damit nun aber Anderes werden könne, zog es sich in sich selbst zusammen, und bildete dadurch

---

1) Das Buch Jezirah ist hebräisch, Mantua 1562, dann in's Lat. übersetzt und erläutert von Rittangelus, Amst. 1642 u. ö. herausgegeben worden. Das Buch Sohar wurde zuerst Mantua 1558—60, dann vollständiger Cremona 1560, und Lublin 1623, dann in einer umfassenden Sammlung cabbalistischer Schriften durch Chr. Knorr von Rosenroth unter dem Titel: Kabbala denudata etc., Bd. 1, Sulzbach 1677—78, u. Bd. 2, Frankf. 1684, und separat Amst. 1714, 28, 72, 1805, auch Krotoschin 1840, 1855 ꝛc. herausgegeben. Ueber die Cabbalah schrieben: Ad. Franck, La cabbale ou la philosophie religieuse des Hebreux, Paris 1842; H. Joël, Midrasch ha Sohar, die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniß zur allgemeinen jüdischen Theologie, Leipzig 1849; Freystadt, Kabbalismus et pantheismus, Regiomont. 1832; G. Grätz, Gnosticismus und Judenthum, Krotoschin 1846; Ad. Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Cabbalah, Leipz. 1852; und: Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältniß zur Sohar, Lpz. 1851; sowie: Auswahl cabbalistischer Mystik, Lpz. 1855; Tholuck, de arte cabbalae. Hamb. 1837; Franck, deux memoires sur la cabbale, Par. 1839, u. im Dict. ph. Art. Cabbala; Isaak Misses, die jüdische Geheimlehre, Krakau 1862 bis 1863; Ginsburg, The Kabbalah, its doctrines, development and literature, an essay, London 1865; u. A. m. Vgl. auch Molitor, Philos. d. Geschichte, Bd. 2, und Staudenmeier, Philos. des Christenthums.

eine Leere. Diese Leere füllte es dann aus mit einem temperirten und stufenweise immer mehr sich abschwächenden Lichte, welches es aus sich emaniren ließ. Dies ist der Ursprung der Dinge aus Gott. Wenn es demnach heißt, daß Gott die Welt „aus Nichts" geschaffen habe, so ist unter diesem „Nichts" nur jenes unbegreifliche Nichtsein zu verstehen, unter welchem Gott in seinem Ansichsein zu denken ist. Was man „Schöpfung der Welt" nennt, ist nichts anderes, als Emanation derselben aus dem göttlichen „Nichts" — dem Ainsoph.

4. Das erste, was in solcher Weise aus Gott als dem Urlichte hervorgeht, ist der Urmensch, der Adam Kadmon. In ihm tritt das ursprünglich Unbestimmte zur Bestimmtheit heraus. Der Urmensch ist das Prototyp der ganzen Schöpfung, der Inbegriff aller Wesen, die ewige Weisheit, der wahre Sohn Gottes. Urmensch wird er deßhalb genannt, weil in dem Menschen als dem Mikrokosmos alles weltliche Sein sich concentrirt.

5. Durch den Adam Kadmon emaniren dann wiederum aus Gott die zehn Sephirot. Diese können von einem doppelten Gesichtspunkte aus gefaßt werden, nämlich in ihrem Verhältnisse zu Gott und in ihrem Verhältnisse zur Welt. In ersterer Beziehung sind sie die schaffenden Attribute der Gottheit, oder auch die Modi der in die Erscheinung tretenden Existenz Gottes, weshalb sie von den Cabbalisten auch göttliche Angesichte oder göttliche Personen genannt werden. Durch dieselben offenbart sich Gott und wird deßhalb auch durch sie erkennbar. Sie haben ihren Mittelpunkt in Adam Kadmon, welcher daher auch die Einheit derselben genannt werden kann. In ihrer Beziehung zur Welt dagegen erscheinen den Cabbalisten die Sephirot als zehn concentrische Lichtkreise, welche von Gott ausströmen, und dadurch die Entstehung der Welt beursachen.

6. Sofern man nun die zehn Sephirot als göttliche Attribute oder Manifestationen denkt, ordnen sie sich stets zu dreien einander gegenseitig unter, so daß eine dreifache Dreieinheit derselben resultirt, woran sich dann noch die letzte, die zehnte Sephirot als das gemeinsame Resultat der drei Dreieinheiten anschließt. Nämlich:

a) Die erste und oberste Dreieinheit begreift in sich die Krone (Cether), die Weisheit (Cochmah) und den Verstand (Binah).

b) Die zweite Dreieinheit begreift in sich: die Schönheit, die Gnade und die Gerechtigkeit (Tipheret, Chesed und Din).

c) Die dritte Dreieinheit endlich schließt in sich den Grund, den Triumph und die Glorie (Jesod, Nezach und Hod).

Die zehnte und letzte Sephire endlich ist das Reich (Malkuth). Diese drückt jedoch nichts anderes aus, als die Harmonie, welche zwischen den übrigen Sephiren obwaltet und deren absolute Herrschaft über die Welt.

7. So sind diese Sephiren die Grenzen, inner welche das göttliche Sein sich einschließt, die verschiedenen Grade der Dunkelheit, womit das göttliche Licht seine Klarheit umhüllen wollte, um sich erkennen, anschauen zu lassen, da seine unendliche Klarheit unseren Blick blenden würde.

8. Betrachtet man dagegen die zehn Sephiren in ihrem Verhältnisse

zur Welt, in so fern sie nämlich als göttliche Emanationen die Entstehung der Welt beursachen, so erhält man auch in dieser Beziehung eine Dreigliederung, und zwar hier eine Dreigliederung der Schöpfung. Es existiren nämlich je nach den drei Dreieinheiten der Sephiren auch drei Welten, und diese sind:

a) Die Welt Beriah. Sie ist die oberste und höchste der geschöpflichen Welten. In ihr herrschen die drei obersten Sephirot. Sie ist der „innere“ Himmel, der unmittelbare Thron Gottes und von rein intelligibeln Geistern bewohnt.

b) Die Welt Jezirah. Diese folgt auf die Welt Beriah; in ihr herrschen die drei mittleren Sephirot. Sie ist im Gegensatz zum „inneren“ der „äußere“ Himmel, gebildet durch die Himmelssphären. Sie ist der Wohnort der Engel, welche schon mit einem, wenn auch feingestalteten Leibe bekleidet sind. An der Spitze der Engelhierarchie steht der Metatronus.

c) Die Welt Asiah. Diese die unterste Welt: in ihr herrschen die drei unteren Sephiren. Sie ist die Elementar- oder natürliche Welt, die Region unserer Erde. Sie ist der Sitz des Menschen.

9. Ueber allen diesen drei Welten steht aber noch eine andere, die vorbildliche Welt, zu welcher alle drei geschöpflichen Welten sich nachbildlich verhalten. Sie ist die Welt Aziluth. Diese Welt ist im Grunde nichts anderes, als der Adam Kadmon selbst, da er es ist, der alle Ideen in sich vereinigt. Als Typus des Creatürlichen steht sie gleichsam in der Mitte zwischen dem Göttlichen und Creatürlichen. Sie heißt im Gegensatze zum creatürlichen der „göttliche“ Himmel, woselbst kein eigentliches Geschöpf sich befindet.

10. Wie aber die drei creatürlichen Welten insgesammt sich nachbildlich verhalten zur Welt Aziluth, so findet auch zwischen ihnen selbst wieder das Verhältniß von Vorbild und Nachbild statt. Die höhere ist immer der urbildliche Typus für die folgende niedere Welt. Alles was in der unteren Welt enthalten ist, findet sich daher stets auch in der obern Welt, und zwar in höherer, urbildlicher Form. Und ebenso übt auch die obere Welt stets einen thätigen Einfluß auf die untere aus. So bildet die creatürliche Welt doch zuletzt ein Ganzes, ein „Reich“, das aus drei Theilen besteht, und über welchem als urbildliches Siegel die Welt Aziluth schwebt.

11. Auf unterster Stufe läuft der Emanationsstrom in die Materie aus. Die Materie entspringt aus dem Erlöschen des aus Gott emanirten Lichtes an seiner äußersten Grenze, ja sie ist selbst nichts anderes als dieses erloschene Licht. Sie nimmt die unterste Region der Welt Asiah ein, und ist als erloschenes Licht die Region der Finsterniß. Und da die Finsterniß den Gegensatz des Lichtes bildet, das Licht aber das Gute ist, so ist die Materie zugleich das Princip und die Region des Bösen. In der Finsterniß der Materie hausen daher die bösen Geister, deren Haupt der Samael ist.

12. Die Cabbalisten sprechen nämlich von einer anderen Welt, welche der gegenwärtigen Welt vorausgegangen, aber wieder untergegangen sei. Als Ursache dieses Unterganges geben sie an den Fall der Engel. Der Engel war der Thronfürst dieser früheren Welt; weil er aber sündigte, so wurde er vom Himmel gestürzt; damit stürzte dann aber auch die Welt ein, deren Haupt er gewesen, und die Ruinen dieser zusammengestürzten Welt wurden nun für die gefallenen Engel zum Orte der Pein. Aus den

Trümmern der eingestürzten Welt erhob sich dann die neue Welt, als deren Thronfürst nun erst der Mensch auftrat.

13. Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Die Seele ist aber selbst wiederum dreigegliedert. Sie besteht aus der Nephesch, dem Ruach und der Neschamah. Die Nephesch entspricht der Welt Asiah, der Ruach der Welt Jezirah und die Neschamah der Welt Beriah. Die Nephesch ist das animalische (sensitive) Lebensprincip im Menschen; die Neschamah ist die reine Intelligenz, der Geist, der des Bösen unfähig ist; der Ruach endlich steht zwischen beiden mitten inne; er ist das sittliche Subject, in so fern der Mensch dann gut ist, wenn der Ruach der Neschamah, und dann böse, wenn er der Nephesch, resp. den sinnlichen Begierden derselben folgt.

14. Mit dieser Dreitheilung der Einen Seele verbindet sich bei den Cabbalisten die Theorie der Präexistenz, ohne daß sie jedoch die Verbindung der Seele mit dem Leibe durch eine Verschuldung der ersteren motivirt sein lassen. Der Grund jener Verbindung liege vielmehr darin, daß die Seelen von vornherein dazu bestimmt seien, in den Leib einzugehen, damit sie in dieser sichtbaren Welt eine ihnen gewordene Lebensaufgabe erfüllen. Dagegen nehmen sie an, daß diejenigen Seelen, welche hienieden ihre Freiheit zum Bösen gebrauchen, schon in ihrer überkörperlichen Existenz angefangen haben, sich von Gott zu entfernen, und daß dieses der Anfang ihrer Bosheit gewesen sei. Die letzte Seele, die in das irdische Leben eingeht, wird die Seele des Messias sein.

15. Zuletzt nahmen die Cabbalisten auch noch die Lehre von der Seelenwanderung auf. Die Seelen sollen, um in den Schooß des absoluten Wesens zurückzukehren, alle ihre Vollkommenheiten zur Entwickelung bringen, und durch eine Reihe von Prüfungen zum Bewußtsein ihrer selbst und ihres Ursprunges gelangen. Haben sie dieser Aufgabe in Einem Lebenslaufe nicht genügt, dann müssen sie in einen anderen Leib eingehen. Zuletzt aber kehren sie in Gott zurück, und indem sie in vollkommener Anschauung und Liebe mit Gott sich vereinigen, werden sie in ihm vergottet.

2. Avicebron.

§. 127.

1. Eine neuplatonische Richtung vertritt Ibn Gebirol, der von den christlichen Scholastikern Avicebron genannt, und für einen arabischen Philosophen gehalten wurde. Er ist der früheste Vertreter der Philosophie unter den spanischen Juden. Geboren 1020 zu Malaga, erzogen zu Saragossa, wirkte er bis 1070 als religiöser Dichter, Moralist und Philosoph. Sein Hauptwerk ist die Schrift „Fons vitae", von dessen arabischem Original der jüdische Philosoph Schem Tob ibn Falaquera im 13. Jahrhundert einen Auszug in hebräischer Uebersetzung unter dem Titel: Mekor Chadjim gemacht hat, den Munk in seinen Melanges de phil. juive et arabe in französischer Uebersetzung abdrucken ließ. Den christlichen Scholastikern des Mittelalters war dieses Buch wohl bekannt, und es wird öfters von ihnen angezogen [1]).

---

1) Eine Abhandlung Ibn Gebirols über Verbesserung der Sitten, verfaßt 1045, ist durch Jehuda ibn Tibbon 1167 aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt, mehr-

2. Der Hauptlehrsatz des Avicebron, der von den christlichen Scholastikern häufig angezogen wird, ist dieser, daß alle weltlichen Dinge ohne Ausnahme, körperliche und geistige, aus Materie und Form zusammengesetzt seien, weil alle an sich zuerst möglich und dann wirklich sind, also ein Subject der Möglichkeit voraussetzen, welches eben die Materie ist. Nur bei Gott trifft dieses nicht zu, weil er das nothwendige Sein ist; er ist daher ohne Materie. Und zwar ist der Satz, daß alle weltlichen Wesen Materie in sich schließen, nicht etwa so zu verstehen, daß eine verschiedene Materie in den körperlichen und eine verschiedene in den geistigen Wesen anzunehmen sei, sondern es ist vielmehr eine einheitliche allgemeine Materie, welche sowohl den geistigen, als auch den körperlichen Dingen zu Grunde liegt, nur daß sie in jenen durch die Form der Geistigkeit, in diesen dagegen durch die Form der Körperlichkeit determinirt ist.

3. Dieses vorausgesetzt, führt nun Avicebron den Ursprung der Welt auf den göttlichen Willen zurück. Der göttliche Wille ist das schöpferische göttliche Wort, welches den obersten Grund alles Seins und aller Bewegung in sich schließt. Durch diesen Lehrsatz unterscheidet sich Avicebron wesentlich von den arabischen Aristotelikern, die den höchsten Grund der Welt immer nur im göttlichen Denken fanden. Und eben deshalb, weil Avicebron den göttlichen Willen, nicht das göttliche Denken als Ursache der Welt setzt, gilt ihm auch folgerichtig die Welt nicht als eine Emanation aus Gott, sondern vielmehr als Product der schöpferischen Thätigkeit Gottes.

4. Dies hinderte jedoch den Avicebron nicht, in der Construction des Weltsystems selbst doch wieder den neuplatonischen Emanationsgedanken zur Geltung kommen zu lassen, und dadurch den Schöpfungsbegriff wieder abzuschwächen. Er meint nämlich, Gott und die Körperwelt stünden zu weit von einander ab, als daß die letztere unmittelbar von Gott hervorgebracht sein könnte. Demnach nimmt er vermittelnde Glieder zwischen Gott und der Körperwelt an. Zunächst auf Gott folgt der allgemeine Verstand; aus diesem emanirt die Weltseele, und aus dieser endlich wiederum die Natur, d. h. die Kraft, welche unmittelbar die Körperwelt hervorbringt, belebt und beherrscht.

5. Schon der allgemeine Verstand besteht aus Materie und Form; von ihm steigt die Materie durch die Weltseele, und die Natur herab zu den Körpern, in welchen sie unter der Form der Corporeität zur Sichtbarkeit heraustritt. Ebenso sind aber in dem allgemeinen Verstande alle Formen der weltlichen Dinge enthalten, indem sie aus dem schöpferischen Worte in selben einfließen. Von ihm steigen sie dann wiederum durch die Weltseele und die Natur zu den Körpern herab, verwirklichen sich in den letztern und treten dadurch in die Erscheinung. Die niedere ist daher das Abbild der höheren Welt. Und wie alle Form und Materie, so geht auch alle Thätigkeit und Bewegung in der Körperwelt von der höheren geistigen Welt aus; kein Körper hat eine eigene Thätigkeit.

6. Unstreitig sind es ganz die neuplatonischen Gedanken, welche uns in diesem System gegenübertreten, nur daß ihnen durch die Annahme einer Schöpfung aus Nichts die Spitze abgebrochen ist. Doch ist es ebenso zweifellos, daß die Aufrechthaltung des Schöpfungsbegriffes in dieser Theorie sehr schwierig ist; denn beruht alles Dasein in der That auf einer stetigen Emanation des Niederen aus dem Höheren, so ist es schwer zu denken, daß blos der allgemeine Verstand nicht auf solche Weise, sondern durch Schöpfung aus Gott

---

mals veröffentlicht worden; zuletzt zu Luneville 1804. Ueber die ethischen Werke des Ibn Gebirol und der arab. Philosophen handelt Leop. Dukes, Hannover 1860.

hervorgegangen sei. Nur der Offenbarungsgedanke konnte bei Avicebron die Uebertragung jenes allgemeinen Gesetzes auch auf den allgemeinen Verstand verhindern.

7. Avicebron kannte zwar nicht die Werke Plotin's selbst; aber doch einige von den neuplatonischen Schriften des spätesten Alterthums in arabischen Uebersetzungen. Diese fast sämmtlich pseudonymen Schriften, woraus seit dem Ende des 12. Jahrhunderts vermittelst lateinischer Uebersetzungen auch Scholastiker geschöpft haben, sind nach Munk Melanges etc. S. 240 ff. folgende: die Elementa Theologiae von Proklus, Pseudo-Empedokles über die fünf Elemente [1]), Pseudo-Pythagoras [2]), die Theologia des Pseudo-Aristoteles, eine neuplatonische Lehre von Gott und seinen Emanationen, vom Intellect und der Weltseele [3]), und endlich das Buch „De causis," welches neuplatonische Lehren enthält, größtentheils in wörtlichen Auszügen aus des Proklus Institutio theologica [4]).

---

1) Diese Schrift wurde bald nach dem Anfange des 10. Jahrhunderts durch den aus Cordova stammenden Mohammed ibn Abdallah ibn Messarra aus dem Orient nach Spanien gebracht. Dem Empedokles wird darin die Lehre beigelegt, „der Schöpfer habe als das primitive Element die Materie geschaffen; aus dieser sei der Intellect emanirt, aus diesem die Seele; die vegetative Seele sei die Rinde der animalischen, diese die Rinde der anima rationalis, diese wiederum die der anima intellectualis; die Einzelseelen seien Theile der allgemeinen Seele, das Product dieser Seele aber sei die Natur, in welcher der Haß herrsche, wie in der allgemeinen Seele die Liebe; von der Natur verführt, haben die Einzelseelen sich dem Sinnlichen zugewendet; zu ihrer Rettung, Reinigung und Wiedererinnerung an das Intelligible aber gehen von der allgemeinen Seele die prophetischen Geister aus."

2) Diese Schrift symbolisirt den Schöpfer, den Intellect, die Seele und die Natur durch die Monas, Dyas, Trias und Tetras.

3) Diese Schrift ist bereits im 9. Jahrh. in's Arabische übersetzt, und in lateinischer Uebersetzung den Scholastikern bekannt geworden. Sie erschien 1519 zu Rom unter dem Titel: Sapientissimi philosophi Arist. Stag. theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios, und ist auch in Du Val's Gesammtausgabe der arist. Werke abgedruckt. Munk gibt Mélanges etc., S. 249 ff., Auszüge aus dieser Schrift. „Die neuplatonische Lehre von der ersten Ursache, von dem Intellect mit den reinen Formen (Ideen), die in ihm sind, von der Weltseele mit den Einzelseelen, und von der die entstehenden und vergehenden Dinge in sich befassenden Natur wird darin entwickelt, die Stofflosigkeit der im Intellect enthaltenen reinen Formen wird mit Berufung auf die Metaphysik als eine frühere Schrift des Autors behauptet, und die Annahme bekämpft, daß alle Substanzen, mit Ausnahme der Gottheit, aus Materie und Form bestehen. Zwischen das Eine und den Intellect schiebt Pseudo-Aristoteles noch das göttliche Wort, den Logos, ein." Vgl. Haneberg, die Theol. des Aristoteles (Sitzungsberichte der Münchener Akad. der Wiss. v. Jahre 1862, Bd. 1, S. 1—12).

4) Das Buch „De causis" wurde, wie wir hier gleich bemerken können, als ein vermeintliches Werk des Aristoteles durch den Archidiaconus Dominikus Gundisalvi mit Hilfe des convertirten Juden Avendrath (Ibn David?) um 1150 n. Chr. in's Lateinische übersetzt, war den späteren Scholastikern bekannt, und ist schon von Alanus von Ryssel, der es als „liber de essentia purae bonitatis" citirt, benutzt worden. Die Meinung, daß Aristoteles der Verfasser sei, wurde trotz der besseren Einsicht des Albertus und Thomas (Albert schreibt die Schrift dem Juden David, der sie commentirte,

3. Moses Maimonides.

§. 128.

1. Wir kommen endlich zur dritten Richtung der jüdischen Philosophie des Mittelalters, welche darauf ausging, durch Zuhilfenahme der Philosophie, namentlich der aristotelischen, die Dogmen der jüdischen Religion wissenschaftlich zu begründen.

Der Begründer derselben ist, wie wir schon früher erwähnt haben, Saadiah Fajjumi, geboren 892 zu Aegypten, und nachmals Lehrer der Akademie zu Sora bei Babylon, gestorben 942. Er schrieb im Jahre 933 sein religionsphilosophisches Hauptwerk: „Emunot We Deot," d. i. „Glaubenslehre und Philosophie[1]," worin er, nach dem Vorgange, wie es scheint, seines älteren karaitischen Zeitgenossen David ben Merwan al Mokammez, einen Nachweis der Vernunftgemäßheit der jüdischen Glaubenssätze und der Unhaltbarkeit der entgegenstehenden Dogmen und Philosopheme zu geben versucht. Die Cardinalpunkte seiner Lehre sind: Einheit Gottes, Mehrheit der Attribute, Schöpfung der Welt aus Nichts, Unantastbarkeit des geoffenbarten Gesetzes, Freiheit des Willens, Wiedervergeltung im Jenseits, Auferstehung[2].

2. Auf Saadiah folgte in der Mitte des elften Jahrhunderts R. Bechai, welcher in seiner Schrift „über die Herzenspflichten[3]" ein vollständiges System der jüdischen Moral entwirft; dann der Rabbanit Juda Hallevi aus Andalusien (1080—1150), der in seinem Buche Khosari, welches die Bekehrung des Königs der Cosaräer durch

---

zu; Thomas erkennt als Quelle der Schrift die „Elevatio theologica" des Proklus, worunter dessen στοιχειωσις θεολογικη, institutio theologica, vielleicht das Werk eines Schülers des Proklus zu verstehen ist), von Vielen noch lange festgehalten; unter den Werken des Aristoteles ist sie auch in den ersten lat. Ausgaben derselben mit abgedruckt worden, wie Venet. 1496 u. 1552. Analysen ihres Inhaltes finden sich bei Hauréau phil. scol. 1. S. 284 ff., und Vacherot hist. critique de l'ecole d'Alexandrie, 3, S. 96 ff. „Die Begriffe werden darin hypostasirt; was dem abstracteren Begriffe entspricht, gilt als die höhere, frühere und mächtigere Ursache; das Sein geht dem Leben, das Leben der individuellen Existenz voraus. Die pseudo-pythagoräische Unterscheidung des Höchsten, das vor der Ewigkeit sei, des Intellectes, der mit ihr, der Seele, die nach ihr und vor der Zeit sei, und der zeitlichen Dinge, findet sich auch in dieser Schrift." Vgl. Haneberg, a. a. O., S. 361—388. (Ueberweg, Grundriß rc., Bd. 2, S. 177 f.) Ueber das Buch de causis schrieb Bardenhewer Liber de causis, Frbg. Herder, 1882.

1) Von Jehuda ibn Tibbon aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt. In deutscher Uebersetz. von Julius Fürst, Leipz. 1845.

2) Das Nähere hierüber in meiner Gesch. d. Phil. des Mittelalters, Bd. 2, S. 251 ff. Ueber Saadiah handeln: Sal. Munk, notice sur Saadia, Par. 1838; L. Dukes in lit. Mittheilungen über die ältesten hebr. Exegeten, Grammatiker u. Lexikographen, Stuttgart 1844. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadiah, Göttingen.

3) In der hebr. Uebers. des Jehuda ibn Tibbon, Neapel 1490, und zuletzt von H. Benjakob, Leipz. 1846 herausgegeben, mit deutscher Uebers. von R. J. Fürstenthal, Bresl. 1836. Ueber ihn handelt M. E. Stern, Die Herzenspflichten, von R. B., Wien 1856.

einen Juden erzählt, sich wegwerfend gegen die (aristotelische) Philosophie äußert, und Glauben und frommes Leben fordert [1]); endlich **Abraham ben David**, welcher in seiner 1160 geschriebenen Schrift: „Der erhabene Glaube" die aristotelische Philosophie in Schutz nimmt, und die neuplatonische Richtung des Avicebron scharf bekämpft [2]).

3. Weitaus der berühmteste unter den jüdischen Philosophen dieser Richtung ist aber **Moses Maimonides**, der die aristotelische Philosophie vollständig in das Judenthum einführte und sie zur Begründung der jüdischen Dogmen verwendete. Geboren 1135 zu Cordova in Spanien, wendete er sich der arabischen Philosophie zu, und studirte unter der Leitung des Averroes oder eines seiner Schüler den Aristoteles. Von seinen Glaubensgenossen wegen Häresie verfolgt, begab er sich nach Fez und dann nach Cairo in Aegypten, und wurde vom Sultan Saladin zu seinem Leibarzte ernannt. Er errichtete in Alexandrien eine Lehranstalt, mußte aber in Folge erneuerter Verfolgungen seiner Glaubensgenossen auch diesen Ort verlassen, und starb 1204.

4. Maimonides hat mehrere Werke geschrieben, die Gegenstände der jüdischen Theologie und Moral behandeln. Sein Hauptwerk aber ist der More Nevochim, Doctor perplexorum oder „Wegweiser der Irrenden [3])." In diesem Werke sucht er einerseits die Dogmen des Judenthums philosophisch zu begründen und zu rechtfertigen, andererseits aber auch den wahren Sinn dessen, was die heilige Schrift nur in **Bildern**, Parabeln und Gleichnissen vorträgt, aufzuklären. Er geht nämlich in letzterer Beziehung, wie die arabischen Aristoteliker, von dem Grundsatze aus, daß die prophetische Lehre vielfach blos unter der Hülle von Bildern auftrete, weil sie auf andere Weise dem Volke nicht zugänglich wäre, daß es aber Sache des Weisen sei, mittelst der Philosophie jene Hülle zu durchdringen, um den darunter verborgenen Kern der Wahrheit zu enthüllen. Als die Philosophie κατ' ἐξοχήν aber gilt ihm die aristotelische.

---

1) Die Schrift ist nach einer von Jehuda in Tibbon angefertigten Uebersetzung öfters, zuletzt Hannover 1838, Prag 1838—1840, mit lat. Uebers. von Buxtorf, Basel 1660, deutsch theilweise durch H. Jolowicz u. D. Cassel, Leipz. 1841—1842 edirt worden.

2) Die Schrift hat sich in hebr. Uebers. erhalten, und wurde mit deutscher Uebers. von Simon Weil, Frankf. 1852, veröffentlicht.

3) Dieses Werk war ursprünglich arabisch geschrieben unter dem Titel: Dalalat al Haïrin (Leitung des Zweifelnden); es wurde aber von Samuel ibn Tibbon um 1200 unter dem Titel: Moreh Nebuchim in's Hebräische übersetzt. Es wurde dieses Buch mehrfach hebräisch edirt; mit lat. Uebers. erschien es schon Paris 1520; später dann, 1629, gab es Joh. Buxtorf in lat. Uebersetzung heraus. Das ist die bekannteste Ausgabe. In's Deutsche übersetzt wurde es von R. J. Fürstenthal, Krotoschin 1838, und namentlich vollständig von S. Scheyer, Frankf. 1838. Munk veröffentlichte es arabisch u. französisch, Paris 1856 u. 1861. Außerdem schrieb Maimonides eine Ethik (in deutscher Uebers. von S. Falkenhain, Königsb. 1832), und ein Vocabularium logicae (herausg. Ven. 1550 und neuestens Frankf. 1846). Ueber Maimonides handeln außer Munk auch Franck, Dict. de sc. phil. t. 4, p. 31; S. Scheyer (Frankfurt 1845), Abr. Geiger (Rosenberg 1850), M. Joël, Die Religionsphilosophie des M. b. M. im Progr. des Bresl. jüd. theol. Sem., 1859, und Mos. Maim. u. Alb. d. Große, Bresl. 1863; endlich Münz, Die Religionsphilosophie des Maimonides, Berl. 1887.

5. Zuerst handelt Maimonides im More Nevochim von den göttlichen Attributen. Er stellt hier den Satz auf, daß Gott keine positiven Attribute beigelegt werden können. Denn entweder sind dieselben real verschieden von der göttlichen Substanz oder sie sind Eins mit derselben. Wenn ersteres, dann verhalten sie sich zur göttlichen Substanz als Accidentien; solche dürfen aber Gott nicht beigelegt werden. Wenn letzteres, dann ist gar keine Verschiedenheit zwischen denselben, weil das göttliche Wesen absolut einfach ist. Daraus folgt, daß alle positiven Attribute, die man Gott beilegt, auf bloße verschiedene Namen hinaus laufen, die keine irgendwie unterschiedenen Momente in der göttlichen Natur, sondern alle dasselbe bezeichnen.

6. Allerdings legt das „Gesetz" Gott verschiedene positive Vollkommenheiten bei. Allein der Grund hievon liegt nur darin, daß das Gesetz sich der gemeinen Auffassungsweise der Menschen accomodirt, welche die absolute Vollkommenheit Gottes nur dadurch sich nahe bringen können, daß sie ihm jene Vollkommenheiten beilegen, die sie an sich selbst oder an anderen Dingen wahrnehmen. Der Sache nach ist die Ausdrucksweise des Gesetzes dahin zu erklären, daß es mit den verschiedenen Attributen, die es Gott beilegt, Gott nur benennen will nach der verschiedenen Wirkungsweise desselben in der Welt. Wie nämlich das Feuer nach seiner Wirkungsweise verschieden benannt, als auflösende und verbindende, als kochende und verbrennende, als weißende und schwärzende Kraft bezeichnet wird, ohne daß man deßhalb in demselben eine Mehrheit von Kräften annimmt, so wird auch Gott nach den verschiedenen Wirkungen, die er hervorbringt, vom Gesetze mit verschiedenen Namen benannt, ohne daß diesen Namen verschiedene Attribute in Gott entsprächen.

7. Wären die göttlichen Attribute, so weit sie positiver Natur sind, mehr, als bloße verschiedene Benennungen Gottes nach der Verschiedenheit seiner Werke, dann müßte zwischen Gott und den Dingen eine Aehnlichkeit, eine Analogie stattfinden, auf welche hin die Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge auf Gott übergetragen werden könnten. Aber eine solche Analogie findet nicht statt; denn Gott und die geschöpflichen Dinge können in keiner Weise unter einen einheitlichen Begriff fallen, selbst wenn dieser beiden nur im ähnlichen Sinne beizulegen wäre. Wenn daher eine Benennung von Gott und von geschöpflichen Dingen zugleich gebraucht wird, so ist dieses reine Aequivocation, da nur der Name gleich ist, in der Sache selbst aber durchaus keine Gemeinsamkeit stattfindet.

8. Daraus folgt, daß in Bezug auf Gott ausschließlich nur eine negative Attribution zulässig ist. Nur durch negative Attribute läßt sich das göttliche Wesen bestimmen. Wir können blos bestimmen, was Gott nicht ist, nicht, was er ist. In diesem negativen Sinne müssen wir daher auch alle jene Namen verstehen, mit denen wir Gott benennen, und nur wenn wir sie so verstehen, dann kommen sie Gott im eigentlichen Sinne zu. Wenn wir daher z. B. Gott den Weisen nennen, so dürfen wir darunter nichts Anderes verstehen, als daß er nicht unwissend sei, wenn wir ihn den Mächtigen nennen, so dürfen wir darunter uns nur denken, daß er keiner Schwäche, keiner Ermüdung fähig sei u. s. w. Und man glaube ja nicht, daß diese negative Erkenntniß eine unvollkommene und nichtssagende sei. Denn je mehr wir von Gott negiren oder entfernen, um so vollkommener wird unsere Gotteserkenntniß.

9. Ein weiteres Problem, das Maimonides im More Nevochim behandelt, ist die Frage über die Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Welt. In dieser Beziehung, sagt Maimonides, lehrt das „Gesetz," daß die Welt von Gott aus Nichts geschaffen worden sei und daher einen Anfang genommen habe; die aristotelische Philosophie dagegen, daß die Welt ewig sei und ewig sein müsse. Frägt man nun, was hievon zu halten sei, so haben die Medabberim bei den Ismaeliten, d. i. die muhamedanischen Theologen die Ansicht aufgestellt, der Anfang und das Geschaffensein der Welt lasse sich demonstrativ durch Vernunftgründe erweisen, und haben auch wirklich solche Beweise beigebracht. Aber alle diese Beweise beruhen auf unerwiesenen Voraussetzungen. Statt nämlich die wahren und gewissen aristotelischen Principien beizubehalten, bildeten sie sich ganz willkürlich eigene metaphysische Grundsätze, und argumentirten dann auf der Grundlage derselben für den Anfang der Welt. Solche Beweise sind offenbar nicht stringent. Demnach entscheidet sich Maimonides zuletzt dafür, daß das Geschaffensein und der Anfang der Welt durch Vernunftgründe sich nicht demonstrativ erweisen lasse.

10. Aber eben so wenig lasse sich demonstrativ erweisen, daß die Welt nothwendig ewig oder anfangslos sein müsse. Die Beweise, welche Aristoteles beibringt, seien keineswegs stringent. Maimonides sucht dieses im Einzelnen nachzuweisen und folgt hier ganz der Fährte des Algazel. Nämlich:

a) Die Aristoteliker behaupten, daß wenn man annehme, Gott habe die Welt geschaffen, man auch annehmen müsse, daß er in der Schöpfung von der Potenz in den Act übergegangen sei, was eine Veränderung involvire. Aber bei Gott kann ja von einer Potenzialität gar nicht die Rede sein, erwiedert Maimonides, weil keine Materie in ihm ist, folglich auch nicht von einem Uebergang von der Potenz in den Act.

b) Ferner sagt man, wenn die Welt geschaffen wäre und als geschaffene einen Anfang gehabt hätte, dann müßte vor der Schöpfung der Welt entweder ein Hinderniß dagewesen sein, warum Gott nicht schuf, oder es müßte sich ihm nachher ein ganz neues Motiv aufgedrängt haben, welches ihn bestimmte, zu schaffen. — Aber, erwiedert Maimonides, nur ein solcher Wille, welcher um eines äußeren Zweckes willen handelt, handelt auf ein bestimmendes Motiv hin, und wird, falls er nicht handelt, durch ein Hinderniß abgehalten. Hier handelt es sich aber um einen absoluten Willen, welcher seinen Zweck in sich selbst findet.

c) Der Beweis ferner, welcher von Aristoteles aus der Nothwendigkeit entnommen wird, daß die Materie ewig sein müsse, weil sonst wieder eine andere Materie vorauszusetzen wäre, woraus sie entstanden ist, hätte nur Geltung, wenn es sich um eine blos natürliche Ursache handelte, weil eine solche eine Materie nothwendig voraussetzt. Aber er hat keine Geltung, wenn es sich um die absolute Ursache handelt, welche als solche nicht blos aus der Materie zu bilden, sondern die Materie selbst zu setzen vermag. Das Analoge gilt von dem Beweise aus der Ewigkeit der Bewegung [1]).

---

1) Nach Arist. soll nämlich die Bewegung gleichfalls nicht generirt sein können, weil eine anfangende Bewegung, falls wir einen solchen Anfang annähmen, wieder eine andere Bewegung voraussetzen würde, durch welche jener Anfang der Bewegung bewirkt wäre, und so fort in's Unendliche. Aber all dies ist nur so lange wahr, als wir uns auf den Kreis der natürlichen Ursachen beschränken; daraus folgt aber nicht,

11. Läßt sich aber die Ewigkeit der Welt nicht demonstrativ erweisen, so folgt daraus, daß das Geschaffensein und der Anfang der Welt, wie das „Gesetz" sie lehrt, wenigstens als möglich erkannt werden müssen. Das Geschaffensein und der Anfang der Welt ist also allerdings nur ein Glaubenssatz und nicht eine philosophische Wahrheit, weil er nicht demonstrativ erwiesen werden kann; aber die Wissenschaft ist auch außer Stande, das Gegentheil demonstrativ zu erweisen, und muß sonach den Anfang der Welt wenigstens als möglich anerkennen. Und das genügt, um den Glaubenssatz des „Gesetzes" zu halten und ihn der Philosophie gegenüber zu rechtfertigen [1]).

12. Das dürften die hauptsächlichsten Lehrmeinungen im More Nevochim sein, soweit diese für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung sind. Ueber das Weitere wollen wir nur mehr in kurzem Ueberblick berichten.

a) Die Prophezie beruht nach der Ansicht des Maimonides auf einer durch den thätigen Verstand (den er mit Avicenna als ein von der individuellen Seele getrenntes Princip faßt) vermittelten Influenz Gottes auf das intellective Vermögen und durch dieses auf die Einbildungskraft des Menschen. Dadurch ist der Prophet in den Stand gesetzt, Verborgenes zu erkennen und es in den entsprechenden Bildern zum Ausdruck zu bringen. Diese Auffassung der Prophezie ist, wie man sieht, arabistisch.

b) Den Ursprung des Uebels setzt Maimonides in die Materie. Das gilt sowohl von dem physischen, als auch von dem moralischen Uebel. Jede Zerstörung, jede Verderbniß und Unvollkommenheit der Dinge rührt von der Materie her, und auch jedes moralische Böse hat darin seinen Grund, daß der Mensch sich von der Materie beherrschen läßt, d. i. den sinnlichen Begierden und Leidenschaften dient. Die sittliche Lebensaufgabe des Menschen geht somit dahin, die sinnlichen Begierden zu zügeln, die Materie zu beherrschen. Dazu ist ihm die Freiheit des Willens gegeben.

c) Was die göttliche Vorsehung betrifft, so stimmt Maimonides in Bezug auf die sublunarischen Wesen außer dem Menschen der Ansicht der arabischen Aristoteliker bei, daß nämlich hinsichtlich dieser Dinge die göttliche Vorsehung blos auf das Allgemeine, d. i. die Erhaltung der Gattungen und Arten, nicht aber auf die einzelnen Individuen sich erstrecke. Hinsichtlich des Menschen dagegen soll nicht das Gleiche gelten. Hier erstreckt sich vielmehr nach der Ansicht des Maimonides die göttliche Fürsorge auch auf die einzelnen Individuen.

d) Dennoch aber will Maimonides, obgleich er den Menschen in Rücksicht auf die göttliche Fürsorge so sehr vor allen übrigen Dingen auszeichnet, nicht zugeben, daß alle übrigen Dinge ihren Zweck im Menschen haben, d. i. um des Menschen willen geschaffen seien. Jedes Wesen hat vielmehr seinen Zweck in sich selbst und ist von Gott um seiner selbst willen hervorgebracht. Gott hat alle Theile der Welt durch seinen Willen hervorgebracht, und jedem derselben seinen Zweck für sich gegeben.

---

daß nicht durch eine über der Natur stehende Ursache das Subject der Bewegung und mit ihm die Bewegung selbst beursacht sein könne: womit dann ein Anfang der Bewegung von selbst gegeben ist.

1) Das Gleiche gilt wie hier gleich angefügt werden kann, von der Auferstehung des Leibes. Auch diese kann nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden. Sie ist also gleichfalls reiner Glaubensartikel.

e) Der Zweck des Gesetzes ist, den Menschen zur Vollkommenheit zu führen, zunächst zur leiblichen, dann zur sittlichen und zuhöchst zur intellectuellen Vollkommenheit. Letztere ist das letzte Endziel des Menschen. Auf der Grundlage der bürgerlichen und sittlichen Tugenden soll der Mensch die intellectuellen Tugenden anstreben. Er soll alle seine Gedanken auf die höchste Idee, auf Gott richten, und sich der Erforschung der höchsten Wahrheit mit ganzer Kraft widmen. Darin besteht der wahre Gottesdienst, der Gottesdienst des Herzens. Nicht um Lohn oder Strafe, sondern um seiner selbst willen sollen wir das Gute lieben und thun.

13. Die Lehre des Maimonides übte großen Einfluß, blieb aber auch nicht unbestritten. Die streng gläubige Richtung der Juden reagirte mächtig dagegen und charakterisirte sie als ein „Verkaufen der heiligen Schrift an die Griechen" als eine „Zerstörung des festen Grundes des Gesetzes". Jedoch vergebens. Die Lehre des Maimonides, sowie der Aristotelismus überhaupt fand während des ganzes Verlaufes des Mittelalters viele Anhänger. Unter den zahlreichen Commentatoren des Maimonides nennen wir nur Palquera (im 13. Jahrhundert), Jos. Caspi († 1350), Levi ben Gerson (1288—1370), Moses ben Josua aus Narbonne (im 14. Jahrh.) J. Abravanel (im 15. Jahrh.) u. A. m.; die aber nicht in allen Punkten mit Maimonides übereinstimmen, wie z. B. Levi ben Gerson in seinem Werke Milhamoth Adonai die Schöpfung aus Nichts geradezu verwirft.

14. Von besonderer Bedeutung ist außerdem Ahron ben Elia aus Nicomedien, welcher i. J. 1346 ein Werk unter dem Titel: Ez-Chaim (arbor vitae) herausgab, das zu großer Berühmtheit gelangte. Er ist ein Gegner des Maimonides. Vom Standpunkte der karaitischen Dogmatik aus, welcher er huldigt, beschuldigt er den Maimonides der Verfälschung der positiven Religion durch die Philosophie. Es sei der Zweck seines eigenen Werkes (Ez Chaim), die wahrheitsgemäße Auffassung der Glaubenslehren vor den schädlichen Einflüssen der Philosophie sicher zu stellen. Obgleich jedoch Ben Elia dem Maimonides in vielen Punkten widerspricht, so herrscht doch im Allgemeinen im Ez-Chaim derselbe Geist, wie im More Nevochim.

15. Von den späteren jüdischen Philosophen sind noch zu nennen: Albo, Bibago, Schem Tow, Elias del Medigo, der schon genannte Abravanel und Leo, dessen Sohn, sämmtlich im 15. Jahrhundert.

Dritter Theil der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.

Die christliche Philosophie.

Uebersicht und Eintheilung.

§. 129.

1. Die christliche Philosophie des Mittelalters knüpft unmittelbar an die patristische Philosophie an. Auf dem Grunde der letzteren baut sich die erstere auf. Nicht als ob die mittelalterliche eine bloße Reproduction der patristischen Philosophie wäre; die großen Denker des Mittelalters arbeiteten selbstständig; sie suchten die fruchtbaren Keime, die sie in der patristischen Philosophie vorfanden, weiter zu entwickeln, und damit das Wissen immer mehr zu vertiefen und zu verbreitern. Die christliche Philosophie des Mittelalters ist nicht eine Wiederholung, sondern eine organische Fortbildung und Fortentwickelung der patristischen Ideen.

2. Darum tritt hier naturgemäß ein Moment in den Vordergrund, das wir in der Patristik blos in seinen ersten Anfängen haben hervortreten sehen. Es ist das Streben nach Systembildung. Was die Väter größtentheils nur bruchstückweise und vielfach in bloßen Gelegenheitsschriften ausgeführt hatten, das faßten die großen Denker des Mittelalters zusammen, und bauten aus diesen Bausteinen großartige Systeme auf. Was also in Bezug auf systematische Gliederung des Stoffes der Patristik noch fehlte, das ersetzte die mittelalterliche Speculation. Nicht mit Einem Schlage wurde zwar dieses Resultat erzielt; aber in continuirlichem Fortgange erweiterte sich die Systembildung immer mehr, bis sie in der Blütezeit der mittelalterlichen christlichen Philosophie ihren Höhepunkt erreichte.

3. In dem Entwickelungsgange der christlichen Philosophie des Mittelalters schied sich aber eine doppelte Richtung aus. Es ist die scholastische und die mystische. Schon in der patristischen Zeit beginnen beide Richtungen sich zu scheiden; im Mittelalter aber vollendet sich diese Scheidung. Dem Objecte nach unterscheiden sich beide Richtungen nicht; aber sie behandeln den Einen Gegenstand auf verschiedene Weise: die Scholastik vertritt das speculativ begriffliche, die Mystik das contemplative Element. Die eine suchte die Wahrheit auf dem Wege der begrifflichen Speculation zu erforschen und zu begründen; die andere versenkte sich mehr contemplativ in dieselbe, und suchte sie dem Herzen und Gemüthe nahe zu bringen. Es war diese Scheidung zwischen Scholastik und Mystik von großem Vortheile für die Entwickelung der mittelalterlichen Speculation. Denn da die beiden Richtungen bei aller Verschiedenheit die Einheit im christlichen Gedanken nicht verloren, so ergänzten sie sich wechselseitig und hielt die eine Richtung der anderen das Gegengewicht, so daß keine von beiden in ein falsches Extrem sich verlieren konnte.

4. Mit dem Namen „Scholastiker" wurden zunächst die Lehrer der sieben freien Künste (Grammatik, Rhetorik und Dialectik im Trivium und Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie im Quadrivium) bezeichnet. Von diesen ging dann die Benennung auf Alle über, die sich schulgemäß mit den Wissenschaften, namentlich mit Philosophie und Theologie beschäftigten, sowie auch diese Philosophie und Theologie selbst in weiterer Folge davon die Benennung der „scholastischen" erhielt. Diese Benennung paßt also eigentlich nur für die Eine der obengenannten beiden Richtungen, nämlich für jene, welche das begrifflich speculative Element vertrat. Aber nach dem Grundsatze: A potiori fit denominatio wird gewöhnlich die gesammte mittelalterliche Philosophie mit Einschluß der mystischen Richtung als „scholastische Philosophie" oder „Scholastik" bezeichnet.

5. Eine mächtige Förderung erhielt die christliche Scholastik im Mittelalter durch Aufnahme der aristotelischen Philosophie in den christlichen Schulen. Bis in's zwölfte Jahrhundert waren im Abendlande zunächst nur die logischen Schriften des Aristoteles bekannt und diese wurden denn auch fleißig benützt. Im Laufe des zwölften Jahrhunderts dagegen erhielten die christlichen Gelehr-

ten allmälig den ganzen Aristoteles, zunächst durch Vermittelung der Araber und Juden in die Hand, und wenn dies auch Anfangs üble Mißstände zur Folge hatte, so wurden diese doch bald beseitigt, und wurde jene Methode gefunden, deren Befolgung die aristotelische Philosophie zu einem mächtigen Hebel der Entwickelung für die christliche Scholastik machte.

6. Die christliche Philosophie des Mittelalters durchläuft drei Stadien. Wir sehen sie zunächst entstehen und in allmäligem Fortgange sich ausbilden; wir sehen sie dann im dreizehnten Jahrhunderte zu ihrer höchsten Blüthe gelangen, und wir sehen sie endlich nach dem dreizehnten Jahrhunderte in einem gewissen Stillstande, in so fern eine Weiterentwickelung derselben, wenigstens in dem großen Maßstabe, wie vorher, nicht mehr ersichtlich ist. Dieser Stillstand wurde dann für die Scholastik in so fern verhängnißvoll, als sich ihr während der Zeit ihres Stillstandes manche Mängel anhefteten, welche wiederum die Mitursache eines großes Kampfes wurden, der gegen sie im fünfzehnten Jahrhundert begann und deren Vernichtung beabsichtigte.

7. Nach diesen drei Stadien ihres geschichtlichen Verlaufes theilen wir denn die Geschichte der christlichen Philosophie des Mittelalters oder die „scholastische Philosophie" in drei Perioden ab: in die Periode der Entstehung und allmäligen Ausbildung, in die Periode der höchsten Blüte, und endlich in die Periode des Ausganges der gedachten Philosophie.

Erste Periode.

Periode der Entstehung und allmäligen Ausbildung der christlichen Scholastik.

I. Die ersten Anfänge philosophischer Bestrebungen bei den abendländischen Völkern.

Alcuin, Fredegisius von Tour, u. A.

§. 130.

1. Die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie beginnt in ihren ersten Anfängen mit Karl dem Großen. Um den Scepter dieses Fürsten wand sich nicht blos der Lorbeer des Waffenruhmes und des Herrschergenies, sondern auch die Wissenschaft umgab ihn mit ihrem Glanze. Es ist bekannt, daß durch seine Bemühungen das Unterrichtswesen in Frankreich einen mächtigen Aufschwung nahm. Er rief die gelehrtesten Männer jener Zeit in seine Staaten, um das Unterrichtswesen zu organisiren und zu leiten, und saß selbst noch in seinem vierzigsten Jahre zu den Füßen jener Männer, um den Unterricht in den Wissenschaften, der in seiner Jugend vernachlässigt worden war, zu genießen.

2. Der bedeutendste Mann aber, welcher unter Karl dem Großen im Gebiete des Unterrichtes und der Wissenschaft wirksam war, war der Engländer **Alcuin**. Karl der Große hatte ihn (781) an seinen Hof gezogen, und ihn zum Vorsteher der Hofschule (schola palatina) gemacht. Alcuin ist der erste Denker, welcher in der Geschichte der christlichen Philosophie des Mittelalters genannt werden muß. Er hat mehrere Schriften hinterlassen, welche von ungewöhnlichen Geistesgaben und von achtungswerther Gelehrsamkeit zeugen. Abgesehen von seinen theologischen Werken, unter welchen das Werk de fide Trinitatis das bedeutendste ist, haben wir von ihm auch solche Schriften, die in das Gebiet der Philosophie einschlagen: wie den Dialog de grammatica, ferner de rethorica et virtutibus und de dialectica, dann die Disputatio Pipini cum Albino Scholastico über Naturgeschichte, und endlich das Buch de animae ratione, geschrieben für die Jungfrau Eulalia [1]).

3. Alcuins philosophische Lehrmeinungen schließen sich überall eng an die Augustinischen an. Dies zeigt sich besonders in dem letztgenannten Schriftchen de animae ratione, in welchem er die Lehrsätze der Augustinischen Psychologie in sehr ansprechender Form vorführt und entwickelt. Auch das ethische Moment ist nicht übergangen. Das höchste Gut des Menschen, sagt Alcuin, ist Gott. In unsere Natur selbst ist das Verlangen nach diesem höchsten Gute eingepflanzt; es ist uns natürlich, Gott zu lieben. Der Weg zu demselben ist die Tugend. Auf ihr beruht die ganze Schönheit der Seele. Die wahre Sittlichkeit offenbart sich daher in dem harmonischen Zusammenwirken der vier Cardinaltugenden, deren Krone und höhere Verklärung die Liebe ist.

4. In seinen späteren Jahren wurde Alcuin Abt von Tours. Hier gründete er eine Schule, welche bald in ganz Europa berühmt wurde, und aus welcher viele gelehrte Männer hervorgingen. Nach seinem Tode im Jahre 804 setzten seine Schüler sein Werk fort. Unter den unmittelbaren und mittelbaren Schülern des Alcuin sind vorzugsweise zu nennen: **Fredegisus**, der Nachfolger Alcuins in der Abtei von St. Tours, von dem wir ein Schriftchen unter dem Titel: De nihilo et tenebris besitzen, in welchem er nachzuweisen sucht, daß das „**Nichts**" sowohl, als auch die **Finsterniß** nicht reine Negation, sondern vielmehr etwas Reales, etwas Positives seien, ohne daß jedoch ersichtlich wäre, welchen Zweck diese Beweisführung haben sollte [2]). Dann **Rhabanus Maurus**, Abt von Fulda und später Erzbischof von Mainz (776—856), der die berühmte Schule von **Fulda**, die Mutterschule für ganz Deutschland gründete, und unter Anderem ein großes Werk in 22 Büchern mit dem Titel: „De universo" schrieb, welches eine Encyclopädie aller damals bekannten Wissenschaften enthält. Endlich **Paschasius Radbertus**, Abt von Corbie († 851), der in seinem Werke „de fide, spe et caritate" die Lehre vom christlichen Glauben eingehend und mit Geschick behandelt [3]).

5. Im Laufe des neunten Jahrhunderts erregte der Mönch **Gottschalk** den sog. **Prädestinationsstreit**, welcher große Verwirrungen in der fränkischen Kirche verursachte. Er lehrte eine **doppelte** Prädestination, eine Prädestination zur Gnade

---

1) Alcuins Schriften haben Quercetanus (Duchesne), Par. 1617, u. Frobenius, Ratisb. 1777 herausgegeben. Ueber ihn handeln: F. Lorenz, Alcuins Leben, Halle, 1829; u. Monnier, Alcuin, et son influence littéraire, relig. et polit., Par. 1853.

2) Ueber ihn schrieb Ahner, Fredegis von Tour, Lpzg. 1878.

3) Die Werke aller dieser Männer sind abgedruckt bei Migne. Ueber Rhab. Maurus schrieben: F. H. Chr. Schwarz, De Rhabano Mauro primo Germaniae praeceptore, Heidelb. 1811, und Kunstmann, Rhabanus Maurus, Mainz 1841.

und Seligkeit, und eine Prädestination zum Bösen und zur Verdammung. Dagegen erhoben sich Rhabanus Maurus und Hinkmar von Rheims, indem sie dieser doppelten Prädestination gegenüber die einfache Prädestination vertheidigten, und demnach lehrten, Gott prädestinire blos zur Gnade und Seligkeit, nicht aber zum Bösen und zur Verdammung. Das Böse lasse Gott nur zu, und in Voraussicht desselben verurtheile er dann den Menschen zur Strafe. Wir erwähnen diesen Prädestinationsstreit deshalb, weil auch Skotus Erigena, auf den wir nun zu sprechen kommen, über Aufforderung Hinkmars von Rheims sich in diesen Streit gemischt, und über die Prädestination vom philosophischen Standpunkte aus geschrieben hat.

II. Johannes Skotus Erigena.

1. Allgemeiner Charakter seiner Philosophie.

§. 131.

1. Das erste vollständig ausgebildete philosophische System, das uns im Mittelalter begegnet, trägt den Namen dieses Mannes. Merkwürdig aber ist es, daß dieses erste System ganz in die Sphäre des Neuplatonismus einschlägt. In ihm pflanzt sich die neuplatonische Strömung in's Mittelalter herüber. In erster Linie lehnt sich Erigena an den falschen „Dionysius Areopagita," dessen Schriften er über Aufforderung Karls des Kahlen übersetzt hatte, dann aber auch an dessen Commentator Maximus Confessor, ferner an Basilius und Gregor von Nazianz und vorzugsweise an Gregor von Nyssa und Origenes an. Die lateinischen Väter, namentlich Augustinus, folgen erst in zweiter Linie. Aus diesen Vorgängern nun, namentlich aus den genannten griechischen Kirchenschriftstellern, hat er alle neuplatonischen Elemente, die in ihren Schriften enthalten sind, sich angeeignet, und indem er den christlichen Gedanken in dieselben verflocht, sie zu einem idealistisch-emanatistischen Systeme verarbeitet, das zwar allenthalben im christlichen Gedanken seinen Rückhalt sucht, diesen aber stets so lange zerrt und deutet, bis er endlich glücklich in die neuplatonischen Formeln eingezwängt ist, und in denselben seinen wahren Sinn und seine richtige Bedeutung verloren hat.

2. Die Lebensgeschichte dieses Mannes ist sehr in Dunkel gehüllt, und was von ihm überliefert worden, ist vielfach mit Sagen durchwebt. Nur soviel ist gewiß, daß er um 843 von Karl dem Kahlen an die Hofschule (schola palatina) zu Paris berufen wurde, und dann am Hofe Karls des Kahlen lebte und wirkte. Sein Vaterland ist wahrscheinlich Irland. In den damals in Irland blühenden Schulen scheint er seine Bildung erhalten zu haben. Er verstand nicht blos das Lateinische, sondern auch das Griechische. Von den alten Philosophen schätzt er vorzugsweise den Plato; aber auch den Aristoteles hält er hoch in Ehren. Von Plato kennt er den Timäus in der Uebersetzung des Chalcidius, von Aristoteles die ersten Theile des Organons mit der Isagoge des Porphyrius. In seinem späteren Alter soll er (um 882) von Alfred dem Großen an die zu Oxford gegründete Universität berufen, und nachmals als Abt von Malmesbury von den Mönchen ermordet worden sein (?)[1].

---

1) Ueber Skotus Erigena schrieben: P. Hijort, J. Sk. Erigena, oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf, Kopenhagen 1823;

3. Was die Schriften des Skotus Erigena betrifft, so ist bereits erwähnt worden, daß er die Schriften des Pseudodyonisius übersetzte. Dazu kommt auch noch die Uebersetzung einer Schrift des Maximus Confessor. Seine Hauptwerke aber, die er selbstständig verfaßte, sind eine kleinere Schrift de praedestinatione, und das große Werk de divisione naturae in fünf Büchern, welches in Form eines Dialoges zwischen Lehrer und Schüler abgefaßt ist, und sein philosophisches System enthält. Dazu kommt noch eine Homilia in prolog. evang. sec. Joannem, nebst einigen kleineren Schriften [1]).

4. In seinem Buche de praedestinatione vertheidigt Erigena die einfache Prädestination; aber in sehr eigenthümlicher Weise. Drei Gründe sind es vorzugsweise, welche er für die einfache Prädestination beibringt, nämlich:

a) Da Alles, was in Gott ist, Gott selbst ist, so ist auch der Wille, mit welchem er prädestinirt, Eins mit der göttlichen Wesenheit. Nun ist aber die Wesenheit Gottes ein absolut einfaches Sein; folglich kann auch der prädestinirende Wille Gottes nur ein einfacher sein, und somit kann es nur eine einfache Prädestination geben.

b) Entgegengesetzte Wirkungen setzen auch entgegengesetzte Ursachen voraus, Eine und dieselbe Ursache kann nicht Entgegengesetztes bewirken. Nun sind aber Gutes und Böses, Seligkeit und Unseligkeit einander entgegengesetzt, folglich kann der Eine Gott nicht Ursache beider sein; es kann daher nicht eine doppelte, sondern nur eine einfache Prädestination geben.

c) Gott kann nur dasjenige prädestiniren, was er erkennt. Nun aber erkennt Gott das Böse gar nicht. Denn das Wissen kann sich nur auf Seiendes beziehen; was nicht ist, das kann, eben weil es nichts ist, auch nicht gewußt werden. Das Böse ist aber nichts Reales, nichts Seiendes; es ist nur die Privation des Seienden, also ein Nichtseiendes — ein Nichts. Folglich kann Gott es nicht erkennen. Würde er es erkennen, dann müßte es etwas Positives, Reales sein, und zudem müßte dann auch er selbst der Urheber desselben und so das Böse nothwendig in der Welt da sein. Das ist aber absurd. Es bleibt also dabei, daß Gott das Böse nicht erkennt, und eben deshalb kann er es auch nicht prädestiniren. Somit kann es nur Eine Prädestination zum Guten und zur Seligkeit geben.

5. Sehen wir jedoch von diesen sonderbaren Beweisführungen ab, und wenden wir uns dem philosophischen Lehrsysteme des Erigena zu, so ist der Standpunkt, welchen er in demselben dem christlichen Glauben gegenüber einnimmt, der theosophisch-gnostische. Der christliche Glaube gilt

---

H. Schmid, in seiner Schrift: Der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, Jena, 1824, S. 114—178; Staudenmaier, Johannes Skotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, Frankf. 1834; St. René Taillandier, Scot Erigène et la philosophie scolastique, Strassburg 1843; Nik. Möller, Johannes Skotus Erigena und seine Irrthümer, Mainz 1844; Th. Christlieb, Leben und Lehre des Johannes Skotus Erigena, Gotha 1860; Huber, Johannes Skotus Erigena, München 1861 u. s. w. Vgl. auch meine Programme zu den Lectionsverzeichnissen der Akademie Münster vom Jahre 1867, die gleichfalls von Erigena handeln.

1) Das Werk De divis. naturae wurde zuerst herausgegeben von Thomas Gale, Oxf. 1681, und nachmals von C. B. Schlüter, Münster 1838. In Migne's Sammlung sind alle Werke Erigena's abgedruckt.

ihm als die Grundlage und Voraussetzung alles und jedes Wissens. Der Anfang jeder vernünftigen Forschung muß nach Erigena von den göttlichen Aussprüchen, wie sie in der heiligen Schrift niedergelegt sind, genommen werden. Daher ist der Glaube ein Princip, woraus in der vernünftigen Creatur die Erkenntniß des Schöpfers zu entstehen anfängt. (De div. nat. 1, 71. ed. Migne.)

6. Sache der Vernunft aber ist es, den Sinn der göttlichen Aussprüche, der ein vielfältiger und gleich der Pfauenfeder in mancherlei Farben schillernder ist, denkend zu ermitteln (4, 5) und insbesondere die bildlichen Ausdrücke, deren sich die heilige Schrift bedient, auf ihre eigentliche Bedeutung zurückzuführen. Die Vernunft hat somit den geheimen, verborgenen Sinn der göttlichen Aussprüche zu enthüllen, folglich auf dem Wege der Vernunftforschung die in der heiligen Schrift enthaltenen Wahrheiten zum Verständnisse zu bringen. Und das gilt von allen Wahrheiten, von allen „göttlichen Aussprüchen". Erigena macht keinen Unterschied zwischen Vernunftwahrheiten und Mysterien; er sucht alle Wahrheiten der Offenbarung in ganz gleicher Weise aus der Vernunft zu erweisen und zu construiren. Der Inhalt der Philosophie reicht also nach seiner Ansicht so weit als der Inhalt der Offenbarung, und in diesem Sinne eignet er sich den Ausspruch des heil. Augustinus an, daß die wahre Philosophie mit der wahren Religion eins und dasselbe sei. (De praed. prooem.)

7. Bei diesem Streben, in den tieferen Sinn der heiligen Schrift, in die Geheimnisse der Offenbarung einzudringen, sollen wir allerdings die Auctorität der Väter nicht gering achten; denn es geziemt uns nicht, über deren Einsichten abzuurtheilen, sondern fromm und ehrfurchtsvoll müssen wir an deren Lehren herantreten. Aber für's Erste ist es uns gestattet, von ihren Aussprüchen dasjenige auszuwählen, was nach dem Ermessen unserer Vernunft den göttlichen Aussprüchen mehr zu entsprechen scheint. Und in dieser Beziehung sind die griechischen Kirchenväter den lateinischen im Allgemeinen vorzuziehen, weil diese letzteren gewöhnlich zu sehr der populären Auffassungsweise der heiligen Schrift sich zuneigen. Für's Zweite steht doch zuletzt die Vernunft höher, als die Auctorität der Kirchenväter, und wenn daher die Vernunft durch einen richtigen Schluß zu einem bestimmten Resultate gekommen ist, so hat sie dasselbe festzuhalten, obgleich die Auctorität der Kirchenväter dagegen steht. Ja es gilt das sogar in dem Falle, wenn ein solches philosophisches Resultat mit Aussprüchen der heiligen Schrift in Widerspruch zu stehen scheint. Wenigstens sagt Erigena de div. nat. l. 1, c. 63, p. 508, daß man auch in diesem Falle der Vernunft folgen müsse, da diese durch keine Auctorität unterdrückt werden könne.

8. Mit dieser theosophisch-gnostischen Tendenz verbindet sich dann auch der Mysticismus. Die Vernunft, sagt Erigena, ist an sich Dunkelheit; sie kann nicht in die göttlichen Geheimnisse eindringen, wenn sie nicht durch die Sonne des göttlichen Wortes erleuchtet wird. Ist aber die Vernunft durch

dieses übernatürliche Licht erleuchtet, dann vermag sie alles Dunkel zu überwinden, und in das Antlitz der höchsten Wahrheit unmittelbar zu schauen (3, 1, p. 627). Es ist dann nicht so fast mehr die Vernunft, welche die höchste Wahrheit schaut, sondern diese schaut sich im Menschen selbst an. Nicht der Mensch findet Gott, sondern Gott findet sich selbst im Menschen (2, 23, p. 572).

9. Dieses vorausgesetzt, haben wir nun in das Innere des erigenistischen Lehrsystems einzutreten. Erigena beginnt mit der Unterscheidung von vier Naturen. Nämlich:

a) Die erste Natur ist jene, welche nicht geschaffen wird und schafft (Natura, quae non creatur et creat); — das ist Gott, in so fern er die höchste wirkende Ursache aller Dinge ist.

b) Die zweite Natur ist jene, welche geschaffen wird und schafft (Natura, quae creatur et creat); — das ist die Einheit der Ideen in dem göttlichen Worte, in so fern diese Ideen nicht blos göttliche Gedanken, sondern auch schaffende Potenzen — Primordialursachen — sind.

c) Die dritte Natur ist jene, welche geschaffen wird und nicht schafft (Natura, quae creatur et non creat); — das ist die sinnlich-wahrnehmbare Welt mit den Individuen, die sie in sich schließt.

d) Die vierte Natur endlich ist jene, welche nicht geschaffen wird und nicht schafft (Natura, quae non creatur et non creat); — das ist wiederum Gott, in so fern er das letzte Endziel aller Dinge ist, und sie alle zu sich zurückführt (De div. nat. l. 1, c. 1).

In dem Rahmen dieser vierfachen Unterscheidung bewegt sich nun das ganze System des Erigena; es ist in seiner ganzen Totalität nichts anderes, als die Lehre von diesen vier Naturen. Erigena beginnt mit der ersten Natur.

2. Die erste Natur.

§. 132.

1. Gott als die erste Natur ist in seinem Ansichsein über alle Kategorien und Prädicate erhaben. Wie er in seinem Ansichsein alles Geschöpfliche überragt, so überragt er auch alle Kategorien und Prädicate, welche von den geschöpflichen Dingen ausgesagt werden. Keine der Categorien kann im eigentlichen Sinne auf ihn Anwendung finden, nicht einmal die Kategorie der οὐσια; ist nicht οὐσια, sondern mehr als οὐσια. In seinem Ansichsein ist Gott absolut formlos, und daher auch all unsere vernünftige Erkenntniß überragend. Er ist unbegreiflich und unaussprechlich. Als der absolut Formlose und Unbegreifliche wird er daher mit Recht „Nichts" (nihilum) genannt. Er ist ja in seinem Ansichsein in der That Nichts von Allem; er ist über alles Sein hinaus. Er ist kein bestimmtes „Quid" im Gegensatze zu einem anderen „Quid"; er ist quidditätslos — Nichts. Er erkennt sich daher auch nur,

daß er ist; was er aber sei, erkennt er nicht, eben weil er kein „was", kein „quid" ist. Und gerade dadurch, daß er nicht erkennt, was er sei, erkennt er sich wahrhaft als Gott.

2. Allerdings können und müssen wir alle Vollkommenheiten von Gott prädiciren; denn sie müssen in ihm sein, weil er die Ursache derselben in den geschöpflichen Dingen ist. Aber diese Prädication ist denn doch immer nur eine translative, nicht aber dürfen jene Vollkommenheiten im eigentlichen Sinne (proprie) von Gott ausgesagt werden. Und daher muß eine doppelte Theologie unterschieden werden: eine affirmative (καταφατικη) oder Causal- und eine negative (ἀποφατικη) Theologie. Die affirmative Theologie affirmirt von Gott alle Vollkommenheiten, insofern er die höchste Ursache derselben in den Geschöpfen ist. Da aber diese Affirmation doch nur eine uneigentliche ist, so negirt die negative Theologie jene Eigenschaften wieder von Gott. Sie ist daher vollkommener, als die affirmative, weil diese blos in uneigentlicher Redeweise, erstere dagegen im eigentlichen Sinne spricht. Gott wird besser durch Nichtwissen gewußt, die Unwissenheit in Bezug auf Gott ist die wahre Weisheit. Wenn man daher von Gott etwas aussagt, so ist es am besten, wenn man den Ausdruck so faßt, daß darin nicht blos das positive, sondern auch das negative Moment vertreten ist. Und dies geschieht dadurch, daß man dem bezüglichen Prädicate das Wort „Ueber" vorsetzt. Gott ist der Ueberseiende, der Ueberweise, der Uebergute, der Uebermächtige u. s. w.

3. Obgleich jedoch Gott der Ueberseiende und darum Unbegreifliche ist, so bleibt er uns doch nicht schlechthin verborgen. Er offenbart sich unserer Erkenntniß in den Theophanien. Diese sind das Mittel zur Erkenntniß Gottes. Unter den göttlichen Theophanien sind aber zu verstehen einerseits die Erscheinungen der geschöpflichen Welt, wie sie unseren Sinnen gegenübertreten, und andererseits die inneren Erleuchtungen der göttlichen Gnade.

4. Durch die genannten Theophanien offenbart sich nun aber Gott nicht blos nach seinem Sein, sondern auch nach seiner Dreipersönlichkeit. Aus den Theophanien läßt sich daher auch die Dreipersönlichkeit Gottes erkennen. Durch die Erkenntniß nämlich, daß die Dinge sind, erkannten die Theologen, daß Gott sei; daraus, daß die Dinge nach Gattungen und Arten ordnungsgemäß gegliedert sind, erkannten sie, daß Gott weise sei, und aus der ruhigen Bewegung und der bewegten Ruhe endlich, die sie wahrnahmen, erkannten sie, daß Gott lebe. So erkannten sie die Trinität. Unter dem Sein ist nämlich zu verstehen der Vater, unter der Weisheit der Sohn, und unter dem Leben der heilige Geist. Im Sohne hat der Vater Alles gegründet, die Totalität der Creatur; seine Zeugung aus dem Vater ist die Gründung aller Primordialursachen. Der heilige Geist dagegen ist die zertheilende und ordnende Ursache alles dessen, was der Vater im Sohne als Einheit begründet hat. — Damit sind wir denn nun bereits bei der zweiten Natur angelangt.

3. Die zweite Natur.

§. 133.

1. Die zweite Natur ist, wie wir wissen, die Gesammtheit aller Urgründe oder Urformen der Dinge, welche sowohl als Vorbilder, als auch als hervorbringende Potenzen (Primordialursachen) der sinnlichen Dinge zu fassen sind [1]). Sie werden, wie eben erwähnt, von Gott geschaffen in dem göttlichen Worte, und sind daher von diesem nicht verschieden, sondern Eins mit ihm. Und daraus folgt unmittelbar ein Dreifaches, nämlich:

a) Wie die Dinge idealiter in dem göttlichen Worte sind, sind sie noch nicht in die Vielheit und Verschiedenheit auseinandergegangen, sondern sie subsistiren vielmehr in dem göttlichen Worte als eine unterschiedslose Einheit.

b) die Schöpfung der idealen Welt in dem göttlichen Worte ist eine ewige, anfangslose; denn würde Gott sie erst in der Zeit schaffen, dann würde das Schaffen sich als Accidenz zu seiner Substanz verhalten, während doch Gott wesentlich accidenzlos ist.

c) Doch ist die Ewigkeit der Primordialursachen nicht ganz dieselbe, wie die Ewigkeit Gottes; denn Gott ist ewig, weil er ungeschaffen ist; die Urgründe der Dinge dagegen sind nur in so fern ewig, als sie ewig von Gott geschaffen sind.

2. So kann man denn mit Recht sagen, daß Gott nicht war, daß er nicht subsistirte, bevor er die (ideale) Welt schuf, weil diese blos der Natur, nicht der Zeit nach später ist, als er selbst. Frägt man aber, wie denn diese ewige Schöpfung der Primordialursachen zu denken sei, so lehrt Erigena, daß Gott selbe aus Nichts geschaffen habe. Er versteht jedoch unter diesem Nichts das göttliche Sein selbst in seiner Ueberwesentlichkeit, das ja, wie wir bereits wissen, in dieser seiner Ueberwesentlichkeit als „Nichts" bezeichnet werden muß. Demnach ist die Schöpfung der Primordialursachen nichts anderes, als das Hervorgehen derselben aus dem Nichts der göttlichen Ueberwesentlichkeit durch die lebendige Wirksamkeit Gottes.

3. Aus Nichts, sagt Erigena, hat Gott Alles geschaffen oder aus sich selbst; denn unter dem „Nichts" wird er selbst verstanden, weil er in keinem bestimmten Sein gefunden wird, und aus der Negation aller Wesenheiten in die Affirmation ihrer Totalität, von sich selbst in sich selbst, wie aus Nichts in Etwas herabstieg. (3, 19, p. 681.) Gott selbst also wird in den Urgründen; in ihnen schafft er sich selbst, indem er emportauchen will aus den geheimsten Tiefen seiner Natur, in welchen er sich selbst unbekannt ist. Er steigt selbst in die Principien der Dinge herab, und beginnt dadurch, gleichsam sich selbst schaffend, in Etwas zu sein, während er vorher in dem überwesentlichen Nichts gewissermassen verschlossen war. (3, 23, p. 689.)

4. Wie nun aber Gott die schaffende Ursache der idealen Welt ist, so geht aus dieser hinwiederum die sinnliche Welt hervor. Die sinnliche Welt ist selbst wiederum die Wirkung, das Product der idealen Welt, da ja die

1) Erigena nennt sie deshalb nicht blos *πρototυπα*, *προορισματα*, sondern auch *θεια θελήματα*.

Urgründe der Dinge nicht blos Vorbilder, sondern auch Primordialursachen, d. i. wirkende Potenzen der sinnlichen Dinge sind. Ebendeshalb wird von der zweiten Natur gesagt, daß sie geschaffen werde und wieder schaffe. Die zweite Natur führt uns daher von selbst zur *dritten* Natur fort.

4. Die dritte Natur.

§. 134.

1. Die *dritte* Natur ist die Gesammtheit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Es muß daher zunächst die Frage entstehen, wie denn das *Wesen* der *sinnlich wahrnehmbaren Welt* zu denken sei. In der Beantwortung dieser Frage geht Erigena von dem Grundsatze aus, daß der allgemeine Begriff, in seiner Allgemeinheit genommen, objective Realität habe, ja daß das Allgemeine als solches das einzig Reale sei, während die Individuen als bloße vorübergehende Erscheinungen des Allgemeinen als des eigentlich Seienden betrachtet werden müssen. Demnach lehrt er von der dritten Natur Folgendes:

a) Das allgemeine Substrat aller erscheinenden Dinge ist das in sich unterschiedslose, unbestimmte Sein, — die οὐσια. In dieser οὐσια sind alle Dinge, nicht etwa blos dem Begriffe, sondern auch der Sache nach Eins, weil sie die einheitliche Substanz aller Dinge ist.

b) Diese allgemeine, einheitliche οὐσια nun gliedert sich in sich selbst, ohne ihre substantielle Einheit zu verlieren, in die allgemeinen Gattungen und Arten der Dinge. Nur in dieser Gliederung in die Gattungen und Arten, die aber in ihr selbst wiederum Eins sind, kann die οὐσια wirklich sein.

c) Die Arten kommen endlich zur Erscheinung in den Individuen. Deshalb ist die Art immer ganz in allen und ganz in jedem einzelnen der Inividuen, die unter ihr begriffen sind. Die Art ist das wahrhaft Seiende in dem Individuum, durch sie allein ist das letztere subsistent. Und da die Arten und Gattungen wieder eins sind in der οὐσια, so sind auch die Individuen in dieser letzteren Eins.

2. Die Individualität tritt zunächst hervor im Bereiche der *körperlichen* Dinge. Da entsteht denn nun aber sogleich die Frage, *wie* denn diese individuellen körperlichen Dinge aus dem Allgemeinen *entstehen*. Diese Frage sucht Erigena dadurch zu lösen, daß er die neuplatonische Ansicht von dem Wesen der Körper sich aneignet. Demnach lehrt Erigena über diesen Punkt folgendes:

a) Jeder Körper kann in lauter einzelne, an sich rein intelligible Momente oder Qualitäten aufgelöst werden. Ohne Größe, Beschaffenheit, Figur, Lage, Dichtigkeit, Farbe u. dgl. ist kein Körper denkbar. Trennt man aber diese an und für sich rein intelligiblen Momente von dem Körper, so bleibt nichts mehr übrig, was man Körper nennen könnte.

b) Daraus folgt, daß der Körper als solcher nur aus dem *Zusammenflusse* und *Ineinandersein* dieser an sich rein *intelligibeln Accidentien* resultire.

Der Körper ist somit seinen Bestandtheilen nach gleichfalls etwas rein Intelligibles und Unkörperliches; der Schein der Körperlichkeit entsteht nur dadurch, daß die intelligiblen Accidentien sich miteinander verbinden; er ist nur das Resultat des Zusammenflusses jener Accidentien.

c) Demnach entsteht das individuell Körperliche dadurch, daß die οὐσια in ihren untersten Arten sich mit den Accidentien bekleidet, und damit den Schein der Körperlichkeit annimmt. Die οὐσια als solche kann keine Accidentien aufnehmen; nur in ihren untersten Arten vermag sie solches; deshalb gibt es auch nur bestimmte Körper. Diese Accidentien, mit welchen sich die οὐσια in ihren untersten Arten bekleidet, sind dann im Gegensatze zu ihr selbst als dem Unveränderlichen und Bleibenden in beständigem Flusse der Bewegung und Veränderung, und daher rührt die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der erscheinenden Dinge. Ebenso sind die Accidentien dasjenige, wodurch die individuellen Dinge sich unterscheiden, während sie der Art und Gattung nach alle Eins sind.

3. Durch diese Bestimmungen wird, wie man sieht, die gesammte Erscheinungswelt in lauter Ideales aufgelöst. Alles was wir in der Erscheinungswelt wahrnehmen, ist seinem Sein nach rein ideal, intelligibel, die Körperlichkeit ist bloßer Schein. Ebenso ist die gesammte Erscheinungswelt in ein einheitliches Sein, die οὐσια, zusammengezogen; es ist nicht mehr eine bloße Unitas ordinis, die uns in der Erscheinungswelt gegenübertritt, sondern eine wahre Wesenseinheit. Die Welt ist nicht eine geordnete Einheit von vielen unter sich der Substanz nach verschiedenen Dingen, sondern sie ist dem Sein, der Substanz nach Eins.

4. Und damit ist denn nun die Grundlage untergebreitet für die Bestimmung des Verhältnisses, das zwischen der dritten und zweiten Natur stattfindet. Demnach bestimmt Erigena dieses Verhältniß in folgender Weise:

a) Die zweite und dritte Natur sind von einander nicht dem Sein nach verschieden. Die dritte Natur besitzt der zweiten gegenüber keine für sich seiende Realität, sondern beide sind dem Sein, der Wesenheit nach Eins, und unterscheiden sich nur der verschiedenen Zuständlichkeit nach.

b) Während nämlich die οὐσια in dem göttlichen Worte in absoluter Einheit und Ununterschiedenheit enthalten ist, tritt sie dagegen in der Erscheinungswelt in ihre Gattungen und Arten auseinander, und kleidet sich auf ihren untersten Entwickelungsstufen in die Accidentien ein, wodurch der Schein einer für sich seienden Realität der Erscheinungswelt entsteht.

c) Wenn daher gesagt wird, daß die Primordialursachen im göttlichen Worte die wirkenden Potenzen der Erscheinungswelt seien, so ist dieses so zu verstehen, daß die Primordialursachen in den Wirkungen, deren Ursachen sie sind, hervortreten. Sie bringen also ihre Wirkungen nicht als etwas von ihnen Verschiedenes hervor, sondern sie treten selbst in diese heraus und werden selbst in denselben. Und indem sie in denselben werden, treten sie zugleich in diesen ihren Wirkungen in die Vielheit und Verschiedenheit auseinander.

d) Indem aber die Primordialursachen in ihre Wirkungen hervortreten, verlassen sie das göttliche Wort, in welchem sie begründet sind, und ihre Einheit in demselben doch nicht. Sie steigen herab in die Vielheit und Verschiedenheit ihrer Wirkungen,

wahren aber desungeachtet ihre übergreifende Einheit und ihren überweltlichen Bestand im göttlichen Worte.

e) Der Hervortritt der Primordialursachen in ihre Wirkungen ist dann zugleich der Anfang der Zeit. In ihrer Immanenz im göttlichen Worte sind die Primordialursachen überzeitlich, ewig; indem sie aber hervortreten in ihre Wirkungen, beginnt in dem Bereiche dieser Wirkungen der zeitliche Verlauf, weil diese Wirkungen nur zeitlich sein können.

5. Sind dieses die leitenden Grundsätze über das Verhältniß zwischen der dritten und zweiten Natur, so ergiebt sich hieraus zugleich das Verhältniß zwischen der ersten und dritten Natur, zwischen Gott und der Welt. Und damit sind wir bei dem Kernpunkte des erigenistischen Systems angelangt. Erigena nimmt allerdings eine Schöpfung aus Nichts an; aber er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß selbe im Sinne der gewöhnlichen Theologie aufzufassen sei. Wenn nämlich das Nichts, aus welchem die Primordialursachen geschaffen worden, nach Erigena's Ansicht, wie wir sahen, nichts anderes ist, als das göttliche Sein in seiner Ueberwesentlichkeit, die erscheinenden Dinge aber ihrem Sein nach gar nicht verschieden sind von den Primordialursachen, so folgt nothwendig, daß das Nichts, aus welchem Gott die Erscheinungswelt geschaffen hat, gleichfalls nichts anderes sein könne, als das göttliche Sein nach seiner Ueberwesentlichkeit. Und das ist denn auch in der That Erigena's Lehre.

6. „Aus jener Ueberschwenglichkeit," sagt er, „in welcher Gott Nichtsein genannt wird, zuerst sich herablassend, wird Gott in den Urgründen von sich selbst geschaffen. Dann aber (wenn die Urgründe in ihren Wirkungen hervortreten), steigt er aus den Urgründen herab in ihre Wirkungen, und wird in diesen, macht sich offenbar in seinen Theophanien. So schreitet er durch die vielfältigen Formen der Wirkungen bis zur letzten Stufe der ganzen Natur, bis zu den Körpern fort. Und auf solche Weise in bestimmter Ordnung in Alles fortschreitend, macht er Alles, und wird Alles in Allem, ohne doch aufzuhören, zugleich über Allem zu sein. Auf solche Weise bringt er Alles aus Nichts hervor: nämlich aus seiner Ueberwesentlichkeit producirt er die Wesen, aus seiner Ueberlebendigkeit das Leben, u. s. w., kurz aus der Negation von Allem was ist und nicht ist, läßt er Alles, was ist und nicht ist, hervorgehen" (3, 20).

7. Dies ist ganz und voll der neuplatonische Emanatismus. Aus dem Nichts der Ueberwesentlichkeit Gottes gehen zuerst die Urgründe hervor, und dann steigt Gott durch diese Urgründe herab in ihre Wirkungen und wird in diesen Alles, was ist. Die οὐσια, welche als einheitliches Sein allen Dingen zu Grunde liegt, ist in letzter Instanz nur die göttliche οὐσια selbst. Gott, sagt Erigena, ist die Wesenheit aller Dinge (1, 3). Die Wirkung ist nichts anderes als die gewordene Ursache. Folglich wird Gott, insofern er Ursache ist, in seinen Wirkungen (3, 22, p. 687). Die Schöpfung ist sein eigenes Werden aus der Tiefe des Nichts seiner Ueberwesentlichkeit. „Gott und die Creatur, sagt Erigena, sind nicht zwei von einander verschiedene Wesen, sondern ein und dasselbe" (3, 17, p. 678).

8. Aber obgleich Gott in Allem ist und in Allem wird, so geht er doch

nicht in den Dingen auf, sondern ist und bleibt in seinem Ansichsein doch stets als untheilbare, unendliche Einheit transcendent über der Welt. Er verhält sich demnach zur Welt zugleich als immanentes und transcendentes Sein. Er ist die allgemeine οὐσια der Dinge und ist es zugleich nicht. Er ist es in seiner Ergossenheit durch die Weltdinge; er ist es nicht in seinem Ansichsein. In seinem Ansichsein ist er die Einheit der Gegensätze, in seinem Herabsteigen in die Dinge geht er in jene Gegensätze ein. Der emanatistische Pantheismus in neuplatonisch-idealistischer Form könnte nicht schärfer formulirt sein, als es hier der Fall ist.

9. Parallel mit der ersten, zweiten und dritten Natur stehen im Menschen der Verstand (intellectus), die Vernunft (ratio) und der innere Sinn (sensus interior). Der Verstand, von den Griechen νους genannt, ist die intuitive Kraft, und Gegenstand seiner Erkenntniß ist Gott, wie er an sich ist, d. h. wie er in seinem Ansichsein alles Sein und Nichtsein übersteigt. Die Vernunft dagegen, von den Griechen λογος genannt, geht auf die zweite Natur, d. h. auf die ewigen Urgründe der Dinge in Gott; der innere Sinn endlich, von den Griechen διανοια genannt, hat zum Gegenstande die dritte Natur, insofern er die sinnlichen Anschauungen auf Begriffe zurückzuführen und die Gründe der sinnlichen Erscheinungen zu erforschen sucht.

10. Was ferner den Gang der menschlichen Erkenntniß betrifft, so ist die letztere in erster Linie aufsteigend. Aus der sinnlichen Wahrnehmung abstrahirt der innere Sinn die allgemeinen Begriffe; diese werden dann von der Vernunft aufgenommen, und in ihrer Einheit, wie sie im göttlichen Worte begründet sind, erfaßt. Endlich folgt der Verstand, welcher alles Erkannte auf Gott zurückbezieht, indem er Gott als den Ueberseienden erfaßt, und erkennt, wie alle Gattungen und Arten der Dinge von Gott ausgehen, und zu Gott wieder zurückkehren. — Auf zweiter Linie ist dann die Erkenntniß absteigend. Da beginnt sie mit der „gnostischen Anschauung" Gottes im Verstande, steigt dann von Gott durch die Vernunft zu den Primordialursachen herab, indem sie selbe aus Gott ableitet, und endet endlich damit, daß der innere Sinn aus der Einheit der Primordialursachen die Gattungen und Arten der sinnlichen Welt ableitet.

11. Im Menschen sind alle Dinge geschaffen worden, und zwar in zweifacher Weise. Für's Erste in so fern, als die menschliche Natur alle Momente einschließt, welche in der geschaffenen Welt geschieden von einander auftreten. Der Mensch erkennt wie ein Engel, schließt wie ein Mensch, empfindet wie das vernunftlose Thier, lebt wie die Pflanze, und ist nach Leib und Seele, wie alle anderen Dinge zumal. Für's Zweite sind alle Dinge im Menschen geschaffen in so fern, als ihm von allen geschaffenen Dingen ein Begriff von Gott eingepflanzt worden ist. Alle Begriffe der Dinge sind uns immanent, eingeschaffen; daß wir kein Bewußtsein davon haben und daß unsere Erkenntniß überhaupt so mangelhaft ist, rührt vom Sündenfalle her. Jene Begriffe sind aber im Grunde gar nichts anderes, als die Wesenheiten selbst, die darin gedacht werden. Wie der göttliche Begriff der Dinge, den der Vater im Sohne setzte, die Wesenheit derselben ist und der Träger aller ihrer Accidentien, so ist auch der Begriff der Dinge, welchen der Sohn in der menschlichen Natur schuf, die Wesenheit der-

selben und der Träger aller ihrer Accidentien. Wie also alle Wesenheiten der Dinge in dem göttlichen Worte subsistiren, so sind sie auch in der menschlichen Seele; nur mit dem Unterschiede, daß sie dort ursächlich, hier aber als in die Wirklichkeit hervorgegangen zu denken sind. Und so ist denn auch in diesem Sinne, wie gesagt, Alles im Menschen geschaffen worden.

12. In Uebereinstimmung mit der Unterscheidung zwischen zweiter und dritter Natur unterscheidet ferner Erigena zwischen einem doppelten Menschen, dem idealen Menschen im göttlichen Worte und dem empirischen Menschen in der Erscheinungswelt. Der erstere ist der allgemeine Mensch; die Besonderheit der einzelnen individuellen Menschen tritt erst in der Erscheinungswelt hervor. Daher beginnt auch hier erst das individuelle Selbstbewußtsein, im göttlichen Worte erkennt kein Mensch sich selbst in seiner Besonderheit, sondern es ist nur das allgemeine Selbstbewußtsein des allgemeinen Menschen vorhanden.

13. Frägt man aber, wodurch der Uebergang des idealen Menschen in die Vielheit der empirischen Menschen bedingt sei, so beantwortet Erigena diese Frage damit, daß er auf den Sündenfall recurirt. Der erste Mensch, welcher nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geschaffen worden, ist kein anderer als der ideale Mensch in dem göttlichen Worte, welch letzteres das Paradies ist, in das der erste Mensch gesetzt wurde. Dieser erste Mensch war daher auch ohne materiellen Körper und frei von dem Geschlechtsunterschiede — geschlechtslos. Hätte er nicht gesündigt, so wäre er in diesem Zustande geblieben. Da er aber sündigte, ist er zur Strafe mit dem materiellen Körper bekleidet worden, und in die Vielheit der empirischen Individualitäten auseinander gegangen, woran sich dann auch die Entstehung des Geschlechtsunterschiedes anschloß.

14. In der weiteren Ausführung dieser Lehre schließt sich Erigena ganz an Gregor von Nyssa an. Das ganze breite Detail, in welches er hiebei eingeht, ist im Wesentlichen nur eine Reproduction der Ansichten Gregors vom Sündenfalle und den Folgen desselben. Die Allegorisirung der Erzählung der heiligen Schrift vom Sündenfalle, die hiezu nothwendig war, gibt er ganz so, wie sie Gregor von Nyssa im Anschlusse an Philo bewerkstelligt hatte. Wir glauben uns daher hier eines näheren Eingehens auf diesen Punkt überheben zu können.

15. Dagegen aber bietet gerade diese Lehre Erigena's vom Sündenfalle des Menschen den Schlüssel zur Lösung der Frage, welches denn überhaupt der Grund sei, warum aus der zweiten die dritte Natur entstanden sei. Wenn die dritte Natur dem Sein nach dasselbe ist, wie die zweite, nur daß in jener dasjenige in die Vielheit auseinander gegangen, und damit zeitlich und sinnlich geworden ist, was in dieser eine überzeitliche und übersinnliche Einheit gewesen, so legt sich die Frage nahe, welches denn der Grund dieses Depotenzirungsprozesses gewesen sei. Diese Frage nun löst sich, wie gesagt, aus den Prämissen über den Sündenfall des Menschen.

16. Erigena sagt nämlich: Mundus iste in varias sensibilesque species, diversasque partium suarum multiplicitates non erumperet, si Deus casum primi hominis, unitatem suae naturae deserentis, non praevideret (2, 12). Also ist der Grund der Entstehung der sinnlichen Welt als der dritten Natur kein anderer, als der Abfall des Menschen von Gott. Folglich ist die Sinnenwelt entstanden durch den Abfall von Gott. Sie ist nicht eine freie Schöpfung Gottes; sondern sie sollte eigentlich gar nicht sein, ebenso, wie der Mensch nicht hätte sündigen sollen.

17. Aber eben weil die sinnliche Welt eigentlich nicht sein sollte, so darf sie auch nicht ewig bleiben. Die Folge des Abfalles muß wieder aufgehoben werden; die sinnliche Welt muß wieder in Gott zurückkehren, damit Gott Alles in Allem werde. Das nun führt uns zur vierten Natur, zu Gott, insofern in denselben als das letzte Endziel aller Dinge Alles wieder zurückkehren muß, damit er dann, Alles in Allem geworden, als derjenige sich uns darstelle, der nicht geschaffen wird, aber auch nicht mehr schafft.

5. Die vierte Natur.

§. 135.

1. Die Rückkehr der Dinge in Gott vollzieht sich in gewissen Graden oder Abstufungen. Die natürlichen sinnlichen Dinge kehren in ihre Primordialursachen zurück; sie werden ihrer sinnlichen Erscheinung entkleidet, und werden verklärt im göttlichen Worte. Was aber die menschliche Natur betrifft, so ist zwischen einer allgemeinen und besonderen Rückkehr zu unterscheiden. Alle Menschen ohne Ausnahme kehren in das Paradies, d. h. in ihre Primordialursachen im göttlichen Worte zurück; die Auserwählten dagegen steigen noch höher; sie kehren nicht blos in das Paradies zurück, sondern sie essen auch vom Baume des Lebens, d. h. sie werden mit Gott Eins; sie werden vergöttlicht.

2. Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als würden die Dinge, in specie die Menschen, in ihrer Rückkehr in Gott ihre Natur oder Substanz verlieren. Denn wenn das Niedere in das Höhere übergeht, so hebt es sich deshalb in seiner Eigenheit nicht auf, sondern erhebt sich nur in einen höheren vollkommeneren Zustand. Wie die Luft ihre Substanz nicht verliert, wenn sie, ganz vom Lichte durchleuchtet, nur Licht zu sein scheint, oder wie das Eisen seine Natur nicht verliert, wenn es, ganz durchglüht, blos Feuer zu sein scheint, so hört auch die Natur und Substanz des vergotteten Menschen in ihrer Eigenheit nicht auf, wenn sie auch ganz mit Gott Eins ist, so daß nur Gott in ihr lebt und webt. Und analog verhält es sich auch mit den übrigen Dingen.

3. Dasjenige aber, wodurch diese Rückkehr der Dinge in Gott wesentlich bedingt ist, ist die Erlösung. Das göttliche Wort ist in die Wirkungen der ewigen Ursachen herabgestiegen, indem es die menschliche Natur annahm, in welcher alle sichtbare und unsichtbare Creatur enthalten ist. Und es mußte in dieselben herabsteigen, damit die Wirkungen jener Ursachen und dadurch diese selbst gerettet würden. Denn gingen die Wirkungen zu Grunde, so müßten auch die Ursachen untergehen. Die Menschwerdung und Erlösung stellt sich also hier dar als ein wesentliches Moment in dem ganzen theogonischen Prozesse, der mit der Rückkehr der Dinge in Gott abschließt.

4. In Christo ist bereits die menschliche Natur in den Stand der Vergottung eingetreten, indem seine menschliche Natur mit der göttlichen in seiner Verklärung Eins wurde. Was aber in Christo schon geschehen ist, das kann in Bezug auf die übrigen Menschen und in Bezug auf die Sinnenwelt überhaupt erst geschehen, wenn

die prädestinirte Zahl der Menschen voll ist. Es wird geschehen in der einstigen Auferstehung. Da wird der materielle Körper sich vergeistigen; der Geschlechtsunterschied wird aufhören, und Alles wird dahin zurückkehren, wovon es ausgegangen ist.

5. Allein wenn auch die ganze menschliche Natur in allen Individuen, in denen sie wirklich geworden, in das Paradies, d. i. in die Primordialursachen zurückkehrt, so bleibt doch die Ewigkeit der Strafe für die Bösen bestehen. Denn die Strafe geht ja nicht auf die Natur, sondern blos auf den Willen, weil blos dieser die Ursache des Bösen ist. Daher wird allerdings auch in den Bösen die Natur verherrlicht; aber in ihrem Willen bleibt ihnen die Strafe. Und diese besteht darin, daß ihnen die sinnlichen Güter, mit denen sie im gegenwärtigen Leben ihre Gelüste befriedigten, nunmehr entzogen sind, und sie daher der Leere des Herzens und dem Ungestüm der nicht mehr zu befriedigenden Gelüste überlassen sind. Das ist die Qual, die sie verzehrt, das das Feuer, welches in ihnen wüthet.

6. Erigena's Lehrsystem mag genial genannt werden; christlich ist es nicht. Allerdings sucht er überall dem christlichen Gedanken Rechnung zu tragen, selbst da, wo er durchaus nicht in das System passen will, wie z. B. bei der Lehre von der Ewigkeit der Strafe; aber der christliche Gedanke muß sich stets dem Schema der präconcipirten neuplatonischen Ansicht anbequemen, und verliert dadurch seinen wahren und ächten Inhalt. Es ist nicht zu wundern, wenn die Kirche gegen dieses System mit aller Entschiedenheit sich ausgesprochen hat, und das Buch de divisione naturae sowohl von Leo IX. (1050), als auch von Honorius III. (1225) verurtheilt worden ist.

7. Neben Skotus Erigena begegnet uns im 9. Jahrhunderte noch der Mönch Heiricus von Auxerre, (834—881), welcher zu Fulda unter der Leitung des Haimon, eines Schülers Alcuius und weiter noch zu Ferrières gebildet wurde, dann aber im Kloster zu Auxerre eine eigene Schule stiftete. Neuere Untersuchungen haben nachgewiesen, daß ihm eine Schrift: „Glossen zu den zehn Categorien" zugeschrieben werden müsse. Er hält sich frei von der idealistischen Richtung Erigenes, und schließt sich in der Auffassung der allgemeinen Begriffe an Aristoteles und Boethius an. Das Gleiche gilt auch von Remigius von Auxerre († 904), einem Schüler des Heiricus, und von Jepa, welcher „Glossen zur Isagoge des Porphyrius" schrieb.

III. Fortgang der philosophischen Bestrebungen.

§. 136.

1. Im zehnten Jahrhundert begegnet uns zunächst die ehrwürdige Gestalt des Mönches Gerbert, nachmaligen Papstes Sylvester II. (1003). Im Kloster zu Aurillac in der Auvergne, und darnach in anderen Schulen Frankreichs, sowie auch in Spanien bei den Arabern bildete er sich aus. Er besaß große Kenntnisse in der Mathematik und Astronomie und galt bei seinen Zeitgenossen als ein Wunder der Gelehrsamkeit. Wir haben von ihm zwei kleine

Schriften, wovon die eine vom Abendmahl handelt, die andere dagegen den Titel führt: De rationali et ratione uti.

2. In letzterer Schrift wird untersucht, wie man denn von dem vernünftigen Wesen aussagen könne, daß es die Vernunft gebrauche. Zur Lösung dieser Frage wird ein doppeltes Vernünftiges unterschieden: ein ewiges und göttliches und ein in der Zeit lebendes. Ersteres ist wesentlich als activ zu denken und bei ihm sind daher Vernunft und Vernunftgebrauch äquipollente Begriffe. Letzteres dagegen befindet sich an sich blos in der Potenz zum Vernunftgebrauche, und geht erst von der Potenz in den Akt über. Daher kann von ihm der Vernunftgebrauch blos als Accidens prädicirt werden.

3. Das erste, was seit dem 9. Jahrhunderte auf philosophischem Gebiete zur Entwickelung und Ausbildung gelangte, war naturgemäß die Dialectik. Denn die Dialectik galt als eine wesentliche Vorbedingung zum Studium der Theologie. Man legte dabei in den christlichen Schulen vorzugsweise die logischen Schriften des Boethius als Lehrbücher zu Grunde. Von den logischen Schriften des Aristoteles kannte man bis in's 11. Jahrhundert herein nur die „Categorien" und die Schrift „De interpretatione" in der Uebersetzung des Boethius; dazu kam dann die Isagoge des Porphyrius, gleichfalls in der Uebersetzung des Boethius und Victorinus. Neben Boethius Lehrbüchern wurden ferner auch die des Cassiodor gebraucht.

4. Das fleißige und eifrige Studium der Dialectik, wie es in den christlichen Schulen betrieben wurde, führte aber vielfach dazu, daß man die Dialectik überschätzte, und mit ihr allein alle, auch die tiefgreifendsten Fragen entscheiden zu können glaubte. Selbst die Geheimnisse des christlichen Glaubens waren vor dieser Dialectik nicht mehr sicher. Man berief sich, wenn es um deren Erklärung sich handelte, nicht so fast mehr auf die heilige Schrift und die Aussprüche der Kirche, sondern man unterwarf sie der dialectischen Operation, und die Resultate, die man auf diesem Wege erreichte, galten als die richtige Auffassung dieser Mysterien.

5. Ein Exemplar eines solchen hochmüthigen Dialectikers war Berengar von Tour (999—1088), der durch seine Bestreitung der Transsubstantiationslehre sich einen Namen gemacht hat. In seiner Schrift De sacra coena stellt er das dialectische Denken über das von der Kirche vertretene Dogma. Er beruft sich hiefür auf den heil. Augustin, der ja gleichfalls die Dialectik für die Kunst der Künste, für die Wissenschaft der Wissenschaften erklärt, und gelehrt habe, man müsse überall auf die Dialectik zurückgehen, weil auf sie zurückgehen nichts anderes sei, als auf die Vernunft zurückgehen, auf das Ebenbild Gottes in uns. Zwar sei uns die Auctorität in vielen Fällen nothwendig; aber bei weitem vorzuziehen sei es, zur Erkenntniß der Wahrheit die Vernunft zu gebrauchen.

6. Ueber diese Ueberschätzung und über diesen Mißbrauch der Dialectik wurde daher schon damals viel geklagt. Schon Fulbert, ein Schüler Gerberts, der i. J. 990 zu Chartres eine Schule gründete, und dann Bischof daselbst wurde, warnte seine Schüler davor. Ebenso rügt Petrus Damiani das hochmüthige dialectische Gebahren strenge, und dringt darauf, daß die Dialectik nicht als Herrscherin, sondern als Dienerin der Wahrheit sich geltend machen solle. Auch der Mönch Othlo († 1083) klagt in seiner Schrift De trib. quaest., es gebe Dialectiker, welche dieses so exclusiv

seien, daß sie selbst die Aussprüche der heiligen Schrift nach der Auctorität der Dialectik einschränken zu müssen wähnten, und mehr dem Boethius, als den heiligen Schriftstellern Glauben schenkten. Ebenso Lanfranc, Mönch im Kloster Bec in der Normandie (1005—1089), der Hauptgegner Berengars, und Abt Wilhelm von Hirschau (1026—1091).

7. Die dialectischen Untersuchungen mußten naturgemäß auf die Frage der Universalien führen. In der Einleitung des Porphyrius, welche in den Schulen gebraucht wurde, war die Frage ausdrücklich angeregt, aber nicht beantwortet[1]). Sie mußte aber im Interesse der Dialectik gelöst werden, und die Erörterungen, welche hierüber geführt wurden, gaben Veranlassung zur Ausscheidung zweier gegensätzlicher Meinungen, der nominalistischen und der (extrem) realistischen.

IV. Nominalismus und Realismus.

Roscellin von Compiegne und Wilhelm von Champeaux.

§. 137.

1. Als der Stifter der Secte der Nominalisten wird gewöhnlich bezeichnet Roscellin von Compiegne, wiewohl er eigentlich den Nominalismus, der schon vor ihm in den Schulen existirte, nicht begründet, sondern ihm nur seinen schärfsten Ausdruck gegeben hat. Er war zu Armorica in der Niederbretagne geboren, machte seine Studien zu Soissons und Rheims, lehrte hierauf öffentlich in Tours und Locmenach, und wurde später Canonicus zu Compiegne, wo er gleichfalls als Lehrer auftrat. Schriften scheint er nicht verfaßt, sondern seine Ansichten nur mündlich vorgetragen zu haben. Nur einen Brief an Abälard, seinen Schüler, besitzen wir, der sich vorzugsweise über die Trinitätslehre verbreitet[2]). Zum Behufe der Kenntniß seiner Lehre sind wir daher vorzugsweise auf Anselm, Abälard und Johannes von Salisbury angewiesen[3]).

---

1) Die Stelle lautet also: De generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia sint, dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis.

2) Aufgefunden von J. A. Schmeller in einer Münchener Handschrift und von Cousin den Werken Abälard's beigefügt.

3) Ueber Nominalismus und Realismus schrieben: Baumgarten-Crusius, progr. de vera scholasticorum realium et nominalium discrimine, Jena 1821; Exner, Ueber Nominalismus und Realismus, Prag 1842; Köhler, Realismus und Nominalismus in ihrem Einflusse auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters, Gotha 1858; Stöckl, Der Nominalismus und Realismus in der Geschichte der Philosophie, Lyc.

2. Nach Anselms Bericht nun lehrte Roscellin, die allgemeinen Begriffe seien blos allgemeine Namen, womit wir eine Gesammtheit von Dingen benennen. Anselm bedient sich des Ausdruckes »flatus vocis«, d. h. er wirft den Nominalisten vor, daß sie die allgemeinen Begriffe als bloße »flatus vocis« bezeichneten. Ob Roscellin diesen Ausdruck selbst gebraucht habe, wissen wir nicht. Demgemäß tadelt Anselm die Nominalisten darüber, daß sie, ganz in das Sinnliche und in die Bilder der Einbildungskraft verstrickt, nicht dasjenige, was abgesondert von der Vorstellung rein für sich von der Vernunft betrachtet werden müsse, zu unterscheiden im Stande seien. Derjenige erkenne die Natur des Menschen nicht, der blos beim Individuum als solchem stehen bleibe, und nicht begreife, wie mehrere Menschen der Art nach Ein Mensch seien. Daraus sehen wir, daß die Nominalisten ihre Lehrformel im strengsten, exclusivsten Sinne nahmen.

3. Bei Abälard finden wir ferner (Ep. 21. ad episc. Paris.) eine Stelle, in welcher gesagt wird, Roscellin habe behauptet, daß kein Ding aus Theilen bestehe, sondern daß nur die Worte, durch welche wir die Dinge bezeichnen, getheilt werden können. Denn hätte ein Ding Theile, so würde sein Theil Theil des Ganzen, und weil das Ganze nur aus seinen Theilen bestände, Theil seiner selbst und der übrigen Theile sein, was sich nicht annehmen lasse. Offenbar liegt hier der Gedanke zu Grunde, daß alle Unterscheidung, welche wir an den Dingen vornehmen, blos eine Unterscheidung im Denken sei, welche auf die Objectivität sich keineswegs übertragen lasse, da in der Objectivität uns nur geschlossene Einheiten gegenübertreten: — ein Satz, welcher mit der Negation der objectiven Realität der allgemeinen Begriffe vollkommen harmonirt.

4. So viel über die Theorie Roscellins. Er wendete jedoch seinen Nominalismus auch auf die christliche Trinitätslehre an, und dadurch wurde er zum Tritheismus geführt. Er scheint nämlich also geschlossen zu haben: Wenn (nach der nominalistischen Theorie) in der Wirklichkeit nur Individuen existiren, so müssen auch die drei Personen in der Gottheit als drei individuelle Substanzen aufgefaßt werden. Letzteres behauptete er denn auch wirklich. Wie nämlich Anselm (de fide Trin. c. 2. 3.) berichtet, lehrte er, die drei göttlichen Personen seien blos der Macht und dem Willen nach Eins, sonst aber seien sie drei Dinge, drei Wesenheiten, drei Substanzen. Wollte man, meint er, den trinitarischen Unterschied in der Gottheit nicht in dieser Weise auffassen, sondern letztere als Eine Wesenheit, als Eine »res« denken, dann müßte man sich zu der Annahme verstehen, daß mit dem Sohne auch der Vater und der heilige Geist Mensch geworden sei. Wenn es daher der Sprachgebrauch gestatten würde, so könnten die drei Personen wohl auch „drei Götter" genannt werden.

Programm, Eichstätt 1854; C. S. Barach, Zur Geschichte des Nominalismus von Roscellin, Wien 1866; u. A. Vgl. auch: Bouchitre, Le rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle, Par. 1842.

5. In dem auf uns gekommenen Briefe Roscellins an Abälard trägt er die nämliche Lehre vor. Die drei göttlichen Personen, sagt er, sind drei Substanzen, deren Einheit nur darin besteht, daß sie einander gleich sind: weshalb die Häresie des Arius blos darin bestanden habe, daß er von diesen drei Substanzen die eine der anderen unterordnet, und eine zeitliche Entstehung der zweiten (und dritten) Person annimmt. Die göttlichen Personen sind Eins wegen des gemeinsamen Besitzes der göttlichen Majestät, nicht wegen der Singularität dieser göttlichen Majestät; denn was singulär ist, kann in keiner Weise gemeinsam sein; und umgekehrt, was Mehreren gemein ist, das kann in keiner Weise singulär sein. Heißt es also, der Vater habe den Sohn erzeugt, so ist das das nämliche, als ob man sagte, die Substanz des Vaters habe die Substanz des Sohnes gezeugt. — Mit dieser tritheistischen Lehre kam Roscellin in Conflict mit der Kirche, und mußte selbe auf der Synode von Soissons (1002) widerrufen.

6. Im Gegensatze zu diesem Nominalismus erhob sich nun der excessive Realismus, indem auch seine Thesis von der Realität der Universalien in festen Umrissen formulirt wurde. Als Hauptvertreter desselben wird genannt Wilhelm von Champeaux (1070—1121). Er machte seine Studien unter Manegold von Lutenbach in Paris, dann unter dem berühmten Scholastiker Anselm von Laon, und auch Roscellins Schüler soll er gewesen sein. Nachmals lehrte er an der Kathedralschule bei Notre-Dame zu Paris, und später im Kloster von St. Victor bei Paris, wo er der eigentliche Begründer der nach ihm so berühmten Schule von St. Victor wurde. Mit dem heil. Bernard lebte er in inniger Freundschaft. Von seinen Werken sind nur ein Schriftchen de origine animae und einige Fragmente auf uns gekommen. Wir sind daher hinsichtlich seiner Lehre von den Universalien auf die Berichte seiner Zeitgenossen, namentlich Abälards, angewiesen.

7. Dieser letztere nun berichtet in seiner Historia calamitatum c. 2, Wilhelm habe gelehrt, daß jeder allgemeine Begriff ganz in jedem der Individuen, welche von ihm befaßt werden, wesentlich (essentialiter) sei, und daß somit dem Wesen, dem Sein nach unter den Individuen derselben Art kein Unterschied sei, sondern ihre Verschiedenheit nur auf der Menge der Accidentien beruhe. Hienach hält Wilhelm ebenso, wie Erigena, an der objectiven Realität der Universalien als solcher fest, und nimmt an, daß jeder Begriff als allgemeines Sein objectiv wie subjectiv in sich bestehe. Deshalb verhalten sich nach seiner Ansicht die specifischen Differenzen, wodurch die Gattung differenziirt wird, zu dieser als Accidentien, constituiren aber die Species ihrer Substanz nach, weshalb Abälard sagt, Wilhelm habe die Differenzen selbst für die Species genommen. Auf die Einwürfe hin, welche Abälard gegen diese Lehre machte, soll aber Wilhelm nach dem Berichte des letzteren am Ende seine Ansicht dahin gemildert haben, daß er sagte, dieselbe Sache, d. h. dieselbe Species komme den einzelnen Individuen nicht dem Sein nach (essentialiter), sondern nur in individueller Weise (individualiter) zu. Wie das zu verstehen sei, ist nicht recht klar; jedenfalls aber zeigt

es, daß Wilhelm einzulenken suchte, um den substantivischen Bestand der Individuen zu retten[1]).

8. Gegen die excessiv realistische Ansicht Wilhelms wurde schon damals eingewendet, daß ja in dieser Hypothese ein und dieselbe Substanz entgegengesetzte Accidentien haben und namentlich das Nämliche an verschiedenen Orten zugleich sein müßte. „Denn ist das menschliche Wesen ganz in Sokrates, so ist es nicht in dem, was nicht Sokrates ist; ist es also zugleich in Plato, so muß Plato auch Sokrates sein; und Sokrates außer an seinem eigenen Orte sich auch an dem Orte des Plato befinden." Der Einwurf ist in der That unter Voraussetzung der excessiv realistischen Lehre unlösbar.

9. Noch eine andere Auffassung der Universalien trat im elften Jahrhundert hervor. Diese negirt allerdings gleichfalls die objective Realität der Universalien, will sie aber doch nicht als bloße allgemeine Namen gelten lassen, sondern nimmt an, dieselben seien wenigstens allgemeine Conceptus, (daher „Conceptualismus"), unter welchen wir eine Gesammtheit von Dingen auf Grund ihrer Aehnlichkeit hin zusammenfassen, und die wir dann erst mit einem allgemeinen Namen ausdrücken. Diese Ansicht scheint die Schrift »de generibus et speciebus« zu vertreten, welche Cousin dem Abälard zuschreibt, während andere sie dem Abälard absprechen, und entweder dem Roscellin von Soissons (Ritter) oder einem anderen unbekannten Autor zutheilen.

10. In dieser Schrift werden nämlich die Allgemeinbegriffe für eine Sammlung (collectio) von Individuen erklärt, welche, obgleich sie wesentlich eine Vielheit seien, doch als Eine Art, als Ein Allgemeines, als Eine Natur betrachtet werden könnten, ebenso wie ein Volk oder Heer, obgleich aus vielen Personen bestehend, doch als Eines gedacht und Eins genannt werden könnten. Doch darf jene Sammlung, welche das Wesen des Allgemeinen bildet, nicht aus beliebigen Individuen bestehen, sondern die Individuen, welche unter einem allgemeinen Begriffe zusammengefaßt werden sollen, müssen aus einer ähnlichen Materie und verschiedener Form zusammengesetzt, oder von „ähnlicher Schöpfung" sein.

11. Dies wird aufgezeigt an einem Beispiele. Sokrates nämlich besteht als Individuum aus dem „Mensch sein" (Humanitas), welches wie die Materie sich verhält, und aus dem „Sokrates sein" (Sokratitas), welches die Form ist, die jenes menschliche Individuum zum Sokrates macht, und es von anderen menschlichen Individuen unterscheidet. Dasselbe gilt von Plato hinsichtlich des „Mensch seins" und des „Plato seins" (Platonitas). Wir sehen also, daß die Materie hier in beiden sich ähnlich ist, indem sie beiderseits im „Mensch sein" besteht, während dagegen die Form in beiden verschieden ist, und sie deshalb zu zwei verschiedenen Individuen macht. Eben deshalb

---

1) Ueber Wilh. v. Champeaux schrieb: Michaud. Guillaume de Champeaux et les écoles à Paris au 12. siècle, Par. 1867.

nun, weil in beiden die Materie in besagter Weise ähnlich ist, können und müssen sie unter dem allgemeinen Begriffe „Mensch" zusammengefaßt werden.

12. Dasselbe, wie von den Individuen, gilt dann auch von den Arten, da auch diese wieder aus ähnlicher Materie und verschiedener Form bestehen, wie z. B. in Mensch und Thier die Materie: Animal ähnlich ist, während die Form (rationale und irrationale) als verschieden sich darstellt. Deßhalb können auch die Arten auf Grund der Aehnlichkeit ihrer Materie hin wieder unter dem allgemeinen Begriff »Animal« zusammengefaßt werden, u. s. f. Daraus folgt, daß das Allgemeine keineswegs als Ganzes in den Individuen ist, sondern wenn man Gattung und Art von einem Individuum prädicirt, so soll damit nur ausgesagt werden, daß das Individuum eines von jenen Dingen sei, welche unter eine bestimmte Gattung oder Art fallen; die Prädication hat also nicht substantivische, sondern blos adjectivische Bedeutung.

13. Obgleich aber im elften Jahrhundert die Gegensätze zwischen Nominalismus und excessivem Realismus in ihrer ganzen Schärfe hervortraten, so wurde dadurch der wahre, gemäßigte Realismus, wie er schon von Boethius war vertreten worden, doch nicht in den Hintergrund gedrängt; vielmehr machte er sich den excessiven Theorien gegenüber entschieden geltend, und errang allmälig, besonders im dreizehnten Jahrhundert, den vollständigen Sieg über die Extreme. Derjenige aber, welcher schon im elften Jahrhundert denselben mit Entschiedenheit vertrat, und dessen endlichen Sieg eigentlich anbahnte, war

V. Anselm von Canterbury.

1. Sein Leben und seine Schriften. Sein philosophischer Standpunkt.

§. 138.

1. Geboren im Jahre 1033 zu Aosta in Piemont, und von seiner Mutter Ermenberg fromm und christlich erzogen, trat Anselm 1060, durch Lanfrancs Ruf angezogen, in das Kloster Bec in der Normandie, in welchem er bald Prior und später Abt wurde. Seine Zeit war hier getheilt zwischen den Geschäften seines Berufes und literarischer Thätigkeit, welcher obzuliegen für ihn ein wahres Bedürfniß war. In diese Zeit fallen seine besten und gediegensten Schriften. Im Jahre 1093 wurde er zum Erzbischof von Canterbury erhoben, als welcher er unter mancherlei Conflicten mit den Königen Wilhelm dem Rothen und Heinrich für die Reformation der englischen Kirche nach den Grundsätzen Gregors VII. seine ganze Kraft einsetzte, bis zu seinem Tode im Jahre 1109.

2. Die Schriften Anselms sind größtentheils aus ganz besonderen Veranlassungen entsprungen, und haben daher auch meist specielle Punkte der Glaubenslehre oder Philosophie zum Gegenstande. Doch tritt in denselben das systematische Streben schon mächtig hervor. Die vornehmsten jener Schriften sind: a) Der Dialogus de grammatico, wohl die erste Schrift Anselms, ein Gespräch des Lehrers mit dem Schüler über die damals von den Grammatikern häufig behandelte Frage, ob »grammaticus« unter die Kategorie der Substanz oder der Qualität zu subsumiren sei; b) der Dialogus de veritate, worin der Begriff der Wahrheit entwickelt wird; c) das Monologium, ein

Grundriß der Theologie; d) das Proslogium, in welchem der sog. ontologische Beweis entwickelt wird, und woran sich e) der Liber apologeticus contra insipientem anschließt, welche Schrift eine Vertheidigung des ontologischen Argumentes gegen den Mönch Gaunilo, der es in seinem Liber pro insipiente bekämpft hatte, enthält; f) das Buch de fide trinitatis; g) de processione spiritus sancti; h) de casu diaboli; i) de conceptu virginali; k) Cur Deus homo; l) de libero arbitrio; m) de concordia praescientiae cum libero arbitrio, u. s. w.[1]).

3. Was vorerst den philosophischen Standpunkt Anselms im Verhältnisse zum christlichen Glauben betrifft, so hält er hier mit Augustinus entschieden an dem Grundsatze fest, daß, wenn es sich um die christliche Wahrheit handelt, der Glaube die wesentliche Voraussetzung und Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntniß bilde und bilden müsse. Er formulirt dieses Princip in dem bekannten Satze: Non quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam. (Prosl. c. 1.) Das Wissen steht zwar, subjectiv genommen, über dem Glauben; es hält die Mitte zwischen Glauben und Schauen; aber nur in so fern steht es über dem Glauben, als es diesem auch noch die Einsicht in das Geglaubte hinzufügt. Zuerst also muß der Geist im Glauben gefestigt sein, dann erst kann er zur wissenschaftlichen Erkenntniß des Geglaubten sich zu erheben suchen. Und er kann es nicht blos, sondern er soll es auch. Es wäre tadelnswerthe Nachlässigkeit, wenn er es unterließe. (De fid. trin. praef. Cur Deus homo, l. 1, c. 2.)

4. Durch diese Stellung der wissenschaftlichen Erkenntniß zum Glauben will jedoch Anselm der natürlichen Kraft der Vernunft nichts vergeben. Er spricht es ausdrücklich aus, daß der Mensch auch ohne den Glauben durch seine bloße Vernunft zur Erkenntniß vieler Wahrheiten, namentlich zur Erkenntniß Gottes gelangen könne. Ja er scheint sogar die Tragweite der Vernunfterkenntniß auf den ersten Blick weiter auszudehnen, als billig ist; er scheint nämlich selbst die Mysterien des Christenthums aus der Vernunft allein begründen und ableiten zu wollen. So sagt er z. B. in der Vorrede zu dem

---

1) Anselms Werke sind zu Nürnberg durch Casp. Hochfelder 1491 u. 1494; zu Paris 1544 u. 1549, zu Köln 1573, ebend. durch Picardus 1612, dann zu Paris 1675 durch G. Gerberon, ebds. 1721, und 1744 zu Venedig edirt worden; in die Migne'sche Sammlung sind sie gleichfalls aufgenommen. Die Schrift »Cur Deus homo« ist neuestens durch H. Lämmer, Berl. 1857, das Monolog. u. Proslog. nebst den dazu gehörigen Schriften v. C. Haas, Tüb. 1863 herausgegeben worden. Anselms Leben hat sein Schüler Eadmer, Mönch von Canterbury (de vita Anselmi) beschrieben; hieraus haben auch Joh. v. Salisbury u. A. geschöpft. Von Neueren handeln über Anselm: Möhler, in der Tüb. Quartalschrift, Jahrg. 1827 und 1828; Franck, Anselm von Canterbury, Tüb. 1842; Hasse, A. v. C., Leipz. 1843—52; Charles Remusat, Anselme de Canterbéry, Paris 1854; Hist. polit. Blätter, Bd. 42, Anselm, als Vorkämpfer für die kirchliche Freiheit; Schwarz, Diss. de satif. Christ. ab Ans. Cant. exposita, Gryph. 1841; Stöckl, de argumento ontologico, Inauguraldissertation, Münster 1862; u. A. m.

Buche »Cur Deus homo«, er wolle ganz und gar von Christus und von der göttlichen Offenbarung absehen, und einzig aus der Vernunft, und zwar durch stringente Vernunftgründe beweisen, daß die ganze Erlösung nach allen ihren Momenten gerade so vor sich gehen mußte, wie sie vor sich gegangen ist. Auch im Monologium will er die göttliche Trinität rein aus der Vernunft erweisen.

5. Das Bedenkliche dieser Behauptungen wird jedoch gemildert durch anderweitige Aeußerungen Anselms. Er sagt nämlich ausdrücklich, wir müßten, was wir aus Gründen finden, stets wieder an der heiligen Schrift proben, und es verwerfen, wenn es ihr entgegen sei, selbst wenn es unwiderleglich scheine; es dagegen beibehalten, wenn es ihr angemessen sei. Wenn er also etwas behaupte, was durch die höhere Auctorität (des Glaubens) nicht bestätigt wird, so wolle er demselben, obgleich er es aus Vernunftgründen erwiesen habe, doch keine andere Gewißheit beilegen, als daß es vorläufig und einstweilen als wahr und begründet erscheine, bis es etwa Gott ihn anders erkennen lasse. (Cur Deus homo, l. 1, c. 2. c. 38. De conc. praesc. c. lib. arb. qu. 3, c. 6.) Hienach steht also Anselm doch auf einem ganz anderen Standpunkte, als Erigena, welcher auch in dem Falle, daß ein Vernunftresultat mit der Auctorität der heiligen Schrift sich nicht vereinbaren ließe, das Festhalten an demselben gefordert hatte.

6. In der Entwickelung des Begriffes der Wahrheit unterscheidet Anselm zwischen Wahrheit der Erkenntniß, Wahrheit des Willens und Wahrheit der Sache. In jeder dieser drei Beziehungen aber läuft der Begriff der Wahrheit auf den der »Rectitudo« hinaus. Die Wahrheit der Erkenntniß besteht in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit der Sache, also in der Rectitudo cognitionis; die Wahrheit des Willens ist die Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetze, also die Rectitudo voluntatis, und die Wahrheit der Sache endlich besteht in der Uebereinstimmung der Sache mit der göttlichen Idee, also in der Rectitudo rei. Die absolute Wahrheit ist daher auch die absolute Rectitudo.

2. Seine Lehre von Gott.

§. 139.

1. Für das Dasein Gottes führt Anselm in seinem Monologium zunächst drei Beweise a posteriori. Sie sind folgende:

a) Der erste Beweis geht davon aus, daß es in der objectiven Welt unzählige Güter gibt, welche in Rücksicht auf ihre Güte wiederum sehr verschieden sind. Das ist aber nur dadurch möglich, daß sie nicht durch sich gut sind, sondern nur dadurch, daß sie in verschiedener Weise participiren an einem aus sich und durch sich Guten. Es muß also ein aus sich und durch sich Gutes existiren, und dieses muß als solches auch das höchste Gut sein, weil nichts, was durch ein Anderes gut ist, über dem aus sich Guten stehen kann. Das höchste Gut ist aber Gott.

b) Der zweite Beweis hat zur Grundlage das Dasein gewordener Dinge. Diese setzen eine erste und höchste Ursache voraus, wodurch sie in's Dasein gesetzt werden. Diese erste Ursache kann nur Eine sein. Denn wären es mehrere, so müßten selbe alle aus sich und durch sich existiren, also wiederum eine einheitliche Natur

voraussetzen, durch welche sie aus sich und durch sich sind. Man wäre somit doch wieder auf die Einheit zurückgedrängt. Die Eine aus sich seiende Ursache aller Dinge aber nennen wir Gott.

c) Der dritte Beweis endlich geht aus von den verschiedenen Abstufungen in der Güte und Vollkommenheit der Dinge. Diese Abstufung kann nämlich nicht in's Unendliche gehen; sie muß vielmehr abschließen in einem über allen Abstufungen stehenden, unendlich vollkommenen Wesen. Und dieses kann nur Eines sein, weil mehrere unendlich vollkommene Wesen doch wieder Eine Natur voraussetzen müßten, wodurch sie unendlich vollkommen sind, und so doch wieder als letztes eine Einheit angenommen werden müßte. Das unendlich vollkommene Wesen aber nennen wir Gott.

2. Doch begnügt sich Anselm nicht mit diesen Beweisen a posteriori. Er will einen Beweis finden, wodurch diese alle überflüssig gemacht werden, der sie mithin alle ersetzt. Diesen nun glaubt er gefunden zu haben in jenem Beweise, welcher aus dem Gottesbegriffe selbst Gottes Dasein erschließt. Er entwickelt denselben im Proslogium. Es läßt sich dieser Beweis dem Wesentlichen nach in folgenden Sätzen zusammenfassen:

a) Wenn wir Gott denken, so denken wir ihn als das höchste Wesen, über welchem ein höheres nicht mehr gedacht werden kann. Obgleich nun der Gottesläugner in Abrede stellt, daß ein solches Wesen existire, so versteht er doch, was das bedeute „ein Wesen, über welchem ein höheres nicht denkbar ist.“ Und wenn er es versteht und einsieht, so ist es in seinem Verstande, wenn er auch noch nicht einsieht, daß dasselbe auch objectiv wirklich sei. Das kann er also nicht läugnen, daß das „höchste Wesen, über welchem kein höheres mehr gedacht werden kann,“ sofern er es denken kann und wirklich denkt, in seinem Verstande sei.

b) Nun kann aber dieses Wesen nicht einzig und allein im Verstande, sondern es muß auch in der Wirklichkeit sein. Denn gesetzt, es sei im Verstande allein, so kann es wenigstens auch objectiv wirklich sein: und das ist offenbar mehr: denn objectiv existent sein ist mehr, als blos gedacht sein. Ist also das Wesen, über welchem ein höheres nicht gedacht werden kann, blos im Verstande, so ist es gerade ein solches Wesen, über welchem noch ein höheres gedacht werden kann: — ein höheres nämlich, welches auch in der Wirklichkeit ist. Das ist aber ein Widerspruch. Es existirt also zweifelsohne das Wesen, über welchem ein höheres nicht gedacht werden kann, im Verstande nicht blos, sondern auch in der Wirklichkeit.

c) Ja es existirt in der Wirklichkeit so nothwendig, daß es gar nicht nicht existiren kann. Denn wir können uns Etwas denken, was gar nicht als nichtseiend denkbar ist: und das ist dann offenbar höher und vorzüglicher, als ein anderes Etwas, welches wir uns auch als nichtseiend denken können. Könnte also jenes Wesen, über welchem ein höheres nicht denkbar ist, auch nicht sein, so wäre gerade dieses Wesen, über welchem der Voraussetzung gemäß ein höheres nicht denkbar ist, von der Art, daß noch ein höheres über ihm denkbar wäre. Das ist aber widersprechend. Folglich existirt jenes Wesen so nothwendig, daß es gar nicht nicht existiren kann.

3. Auf dieses Argument legt Anselm, wie schon gesagt, großen Werth, und glaubt, es ersetze alle übrigen. Es wurde jedoch dasselbe schon zu seinen Lebzeiten angegriffen von dem Mönche Gaunilo in seinem »Liber pro insipiente«. Gaunilo trifft ganz richtig die schwachen Seiten dieses Argumentes und weist nach, daß selbes gar nicht concludent sei.

a) Für's Erste, sagt er, „folgt aus dem Verstehen des Gottesbegriffes noch nicht ein Sein Gottes im Intellecte; das Sein dessen, quo majus cogitari nequit, in unserem Intellecte gilt nur in dem gleichen Sinne, wie das Sein jedweden anderen Dinges in unserem Intellecte, sofern es gedacht wird; würde es in dem volleren Sinne genommen: »intelligere rem esse,« was aber ja auch Anselm nicht wolle, so würde das zu Erweisende schon vorausgesetzt sein."

b) Für's Zweite, obgleich wir einsehen, daß jenes Wesen, über welchem ein Höheres nicht denkbar ist, die reale Existenz nothwendig in sich schließe, so können wir doch daraus allein, daß wir dieses einsehen, nicht schließen, daß jenes Wesen wirklich existire. Es muß dessen Existenz schon vorher anderweitig bekannt sein; dann erst können wir aus der speculativen Betrachtung desselben zu der weiteren Erkenntniß fortschreiten, daß es durch und aus sich, mithin nothwendig existiren müsse. »Prius enim certum mihi necesse est fiat, revera esse alicubi majus ipsum, et tum demum ex eo, quod majus est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum.«

c) Würde man den Anselmianischen Beweis gelten lassen, so könnte man mit gleichem Recht auch aus der Vorstellung einer vollkommensten Insel auf das Dasein derselben schließen. Die Alten reden nämlich von einer verlorenen Insel, die sie mit allen Vorzügen ausstatten. Da könnte man denn gleichfalls sagen: Diese Insel hat alle Vorzüge; ein Hauptvorzug aber ist die Existenz: würde sie also nicht existiren, so würde sie nicht mehr alle Vorzüge haben. Gleichwie also dieser Schluß absurd wäre, so ist es auch der Anselmianische Schluß von der Idee des vollkommensten Wesens auf dessen Existenz.

4. Anselm vertheidigt zwar in seinem Liber apologeticus contra Gaunilonem sein Argument; allein seine Vertheidigung vermag die Schwierigkeiten nicht zu beseitigen, die dem Versuche, von dem bloßen Denken auf das Sein zu schließen, sich in den Weg legen. In der That wurde denn auch das Anselmianische Argument von der ganzen folgenden Scholastik zurückgewiesen. Und es wurden im Wesen stets die gleichen Gründe gegen dasselbe vorgebracht, wie wir sie soeben bei Gaunilo getroffen haben. So große Stücke Anselm auf dieses Argument hält, so wenig haltbar und concludent ist es in Wirklichkeit.

5. Nach Feststellung der Beweise für Gottes Dasein geht Anselm dann im Monologium zur Entwickelung des Gottesbegriffes über. Vor Allem sucht er nachzuweisen, daß Gott aus sich und durch sich existire. Gott ist nicht hervorgebracht durch eine höhere Ursache, weil er in diesem Falle nicht mehr das höchste Wesen wäre; er ist aber auch nicht hervorgebracht durch sich selbst. Er hat sich nicht aus Nichts hervorgebracht; denn da hätte er ja existiren müssen, bevor er existirte; er hat sich aber auch nicht aus einer präexistirenden Materie zur Wirklichkeit entwickelt; denn in diesem Falle wäre er schon wiederum bedingt durch eine andere Ursache (Materialursache), was, wie wir schon wissen, nicht möglich ist. Gott existirt also rein aus sich und durch sich, und Alles, was er ist, ist er einzig durch sich und aus sich.

6. Wenn ferner Gott das höchste Wesen ist, über welchem ein höheres nicht gedacht werden kann, so muß er auch die Fülle der Vollkommenheit sein. Es müssen ihm daher alle Vollkommenheiten beigelegt werden, deren Position in ihm einen höheren Vorzug, eine höhere Vortrefflichkeit involvirt, als in dem Falle gegeben wäre, daß sie von ihm negirt würden. Die

göttliche Natur ist daher nicht körperlich; denn ein unkörperliches, geistiges Sein ist ja höher und vortrefflicher, als ein körperliches. Dagegen ist Gott lebend, weise, allmächtig, wahr, gerecht, selig, u. s. w., weil es vorzüglicher ist, das zu sein, als es nicht zu sein.

7. Alle diese Vollkommenheiten müssen ferner von Gott nicht qualitativ, sondern quidditativ prädicirt werden. Wenn nämlich Gott gerecht ist, so ist er gerecht durch die Gerechtigkeit. Wäre nun die Gerechtigkeit etwas anderes, als er selbst, so würde ihm das „Gerechtsein" blos als eine Qualität zukommen. Aber die Gerechtigkeit kann nicht etwas anderes sein, als Gott; denn was immer Gott ist, das ist er aus sich und durch sich. Daher kommt ihm das Gerechtsein quidditativ zu. Und so verhält es sich mit allen übrigen Vollkommenheiten. Gott besitzt also nicht die Gerechtigkeit, sondern er ist die Gerechtigkeit; er hat nicht blos Leben, sondern er ist selbst das Leben; er besitzt nicht Weisheit, sondern er ist selbst die Weisheit, u. s. w.

8. Von Gott ist ferner alle Zusammensetzung ausgeschlossen. Was nämlich zusammengesetzt ist, verdankt den Theilen, aus welchen es besteht, Alles, was es ist und hat; die Theile stehen also in so fern höher, als das Wesen, das aus ihnen resultirt; denn dieses ist nur durch jene, nicht aber umgekehrt jene durch dieses. Wäre also das göttliche Wesen ein zusammengesetztes, so wäre es eo ipso nicht mehr das höchste Sein. Gott ist somit die absolute Einfachheit, und wenn wir ihm daher verschiedene Eigenschaften zuschreiben, so bezeichnen diese nicht verschiedene Momente des göttlichen Seins, sondern jede derselben drückt das ganze göttliche Wesen aus.

9. Gott ist ewig, ohne Anfang und Ende. Hätte er einen Anfang gehabt, so wäre er hervorgebracht, also nicht mehr der Aussichseiende; wäre die göttliche Natur vergänglich, so wäre sie nicht mehr die höchste Unsterblichkeit, also auch nicht die höchst denkbare Natur. Die Wahrheit ist ewig; die Wahrheit aber ist Gott. Gottes Natur ist nicht räumlich; in ihr gibt es keine räumliche Dimension; sie ist unräumlich, unermeßlich. Eben deßhalb ist Gott über jeder Zeit und über jedem Raum erhaben, und doch zugleich wieder in jedem Raum und in jeder Zeit; er ist ganz im ganzen und ganz in jedem Theile des Raumes; er ist jeder Zeit mit seiner ganzen Ewigkeit gegenwärtig.

10. Gott ist der absolut Unveränderliche. Denn in dem absoluten Leben Gottes gibt es keine Succession; was er ist, das ist er zumal in Einem untheilbaren Akte; sein Leben entwickelt sich nicht in einer Reihe aufeinanderfolgender Entwickelungsstufen; sondern es ist ein für allemal in seiner ganzen Totalität vollendet, ohne Zuwachs und Abnahme. Deßhalb dürfen denn auch Gott keine Accidentien beigelegt werden, da deren Inexistenz in Gott eine Veränderlichkeit seines Seins mit sich führen würde. Gott ist accidenzlos. Und weil er dieses ist, darum kann die Kategorie der Substanz nur in dem Sinne auf ihn Anwendung finden, daß er eine durch und für sich seiende Wesenheit ist, nicht aber in dem Sinne, in welchem die Substanz als Trägerin der Accidentien in einem Dinge gefaßt wird.

3. Seine Ideen- und Schöpfungslehre.

§. 140.

1. Ist Gott das aus sich seiende Wesen, und kann er als solches, wie bewiesen worden, nur Einer sein, so folgt daraus, daß Alles, was außer Gott existirt, in ihm seinen Ursprung habe, von ihm hervorgebracht sei. Frägt man nun aber, auf welche Weise Gott die Dinge hervorgebracht habe, so steht vor Allem fest, daß die göttliche Substanz nicht selbst die Materie sein könne, welche den Dingen als Substrat zu Grunde liegt. Denn in diesem Falle würde die höchste Natur in den geschöpflichen Dingen der Veränderung und Corruption unterliegen, also sich selbst als das höchste Gut negiren, was man nicht annehmen kann noch darf. Verhält es sich aber also, dann können die Dinge von Gott nur hervorgebracht sein dadurch, daß er sie aus Nichts geschaffen hat.

2. Diese Schöpfung aus Nichts ist jedoch nicht so zu fassen, als würde sich das Nichts etwa als Materie verhalten, aus welcher die Dinge in's Dasein hineingebildet worden wären. Das wäre absurd; denn was Nichts ist, kann nicht Materialursache sein. Der Ausdruck „aus Nichts" bedeutet daher nur so viel, daß Nichts dagewesen sei, woraus die Welt wäre hervorgebracht worden. Die Dinge hatten vor ihrer Schöpfung gar kein reales Sein, in keiner Beziehung; dieses erhielten sie erst durch die Schöpfung.

3. Dafür haben aber die geschöpflichen Dinge ein ewiges ideales Sein in dem göttlichen Verstande. Denn die schöpferische Thätigkeit Gottes ist nicht eine blinde, sondern eine vernünftige; sie setzt daher die Erkenntniß des zu Schaffenden voraus. Daher denkt Gott ewig die geschöpflichen Dinge, und der Gedanke, welchen er von denselben hat, ist das Musterbild, nach welchem sie geschaffen worden. Die schöpferische Thätigkeit Gottes ist in dieser Beziehung zu vergleichen mit der künstlerischen Thätigkeit, die gleichfalls die Idee des Kunstwerkes im Geiste des Künstlers voraussetzt. Nach ihrem idealen Sein im göttlichen Verstande also sind die Dinge ewig; zeitlich dagegen sind sie nach ihrem realen, außergöttlichen Sein.

4. Die göttlichen Ideen sind aber ein inneres Sprechen Gottes; sie sind das Wort, in welchem Gott die Dinge ausspricht; ebenso, wie der Gedanke im Menschen das innere Wort ist, in welchem er einen Gegenstand nach seinem Inhalte denkend ausspricht. So kommen wir zur Erkenntniß eines Gott immanenten Wortes, das Gott in sich spricht, und in welchem er alle Dinge spricht. Dieses Wort ist seinem Wesen nach nicht verschieden von der göttlichen Substanz; denn Alles, was Gott hervorbringt, bringt er rein durch sich selbst hervor. Wenn er also durch sein inneres Wort die Dinge ideal hervorbringt, so muß auch dieses Wort er selbst sein.

5. Damit ist jedoch noch nicht der ganze Begriff jenes göttlichen Wortes erschöpft. Denn wäre der Inhalt des göttlichen Wortes nichts weiter, als die Gesammtheit der Ideen der Dinge, dann wäre die gesammte Erkenntniß Gottes auf diese Dinge beschränkt, und in dem Falle, daß eine geschöpfliche Welt

nicht hätte geschaffen werden sollen, wäre das göttliche Erkennen ohne Inhalt; d. h. Gott würde gar nichts erkennen. Da nun dieses nicht denkbar ist, so muß es ein anderes Object der göttlichen Erkenntniß geben, das stets dem Blicke Gottes vorschwebt, auch in dem Falle, daß nie etwas Geschöpfliches je in's Dasein hätte treten sollen. Dieses Object ist Gott selbst. Gott erkennt sich selbst ewig in seiner ganzen Unendlichkeit. Erkennt er sich aber ewig, so spricht er sich auch ewig aus. Und so haben wir ein ewiges Wort in Gott, auch abgesehen von den geschöpflichen Dingen.

6. Nun darf man aber nicht glauben, daß deßhalb ein doppeltes Wort in Gott sei, dasjenige, worin er sich selbst, und jenes, worin er die geschöpflichen Dinge ausspricht. Wie das letztere, so ist ja auch das erstere dem Wesen nach Eins mit der göttlichen Substanz, und da diese absolut einfach ist, so müssen auch jene beiden Worte in Eins zusammenfallen. Gott denkt und spricht in ein und demselben Worte sowohl sich selbst, als auch die geschöpflichen Dinge aus, oder vielmehr: Gott spricht in dem Worte, in welchem er sich selbst ausspricht, auch die geschöpflichen Dinge aus. In ihrer Inexistenz in dem göttlichen Worte sind daher die Ideen der Dinge nur dieses göttliche Wort selbst, in so fern es das reale Urbild der geschöpflichen Dinge ist.

7. Auf diesen Grundlagen baut nun Anselm seine speculative Trinitätslehre auf. Da nach der christlichen Lehre der Sohn Gottes das persönliche Wort Gottes ist, so sucht Anselm an der Hand dieses Begriffes vom göttlichen Worte speculativ nachzuweisen, wie der Sohn Gottes nothwendig als dem Wesen nach Eins mit dem Vater und als von ihm der Person nach verschieden zu denken, und wie in Folge ihrer Wesenseinheit doch eine vollkommene Gleichheit derselben anzunehmen sei. Den heiligen Geist faßt er dann auf unter dem Begriffe der persönlichen göttlichen Liebe, die aus dem Vater und Sohne hervorgeht, und, weil sich Gott nach seiner ganzen Unendlichkeit liebt, ebenso wesensgleich mit den beiden anderen Personen sein muß, wie diese unter sich selbst. Wir haben hier auf diese Trinitätslehre nicht näher einzugehen, und bemerken nur noch, daß Anselm zur speculativen Erklärung derselben mit Augustinus die Analogie der drei Grundkräfte des menschlichen Geistes, des Gedächtnisses, der Intelligenz und des Willens herbeizuziehen liebt.

4. Seine Lehre von der Willensfreiheit und vom Bösen.

§. 141.

1. Den Begriff der Willensfreiheit bestimmt Anselm in ganz eigenthümlicher Weise. Er geht von dem Grundsatze aus, daß die Willensfreiheit nicht bestimmt werden könne als die Fähigkeit, zwischen Gut und Bös zu wählen, zu sündigen oder nicht zu sündigen. Denn sonst müßte man Gott und den guten Engeln die Freiheit ganz absprechen. Die Freiheit der Wahl zum Bösen kann man gar nicht in den Begriff der Freiheit mit aufnehmen. Die Macht, das Böse zu thun, ist weder Freiheit, noch ein Theil der Freiheit. (De lib. arb. c. 1.)

2. Um den Begriff der Freiheit zu bestimmen, muß unterschieden werden zwischen einem doppelten Willen, zwischen dem Willen des Gerechten

(Voluntas justi) und zwischen dem Willen des Zuträglichen (Voluntas commodi). Letzterer wirkt mit Nothwendigkeit, weil wir das uns Zuträgliche im Allgemeinen nothwendig wollen. Dagegen ist es nicht nothwendig, daß wir das Gerechte wollen. Daher kann die Freiheit nicht in das Gebiet des Willens des Zuträglichen, sondern muß vielmehr in das Gebiet des Willens des Gerechten fallen.

3. Nun kann aber der Wille das Rechte nur wollen unter der Voraussetzung, daß er gerecht ist. Er ist nicht recht und gut, weil er das Rechte und Gute will, sondern umgekehrt, er will das Rechte und Gute, weil er recht und gut ist. Der Wille kann sich also die Gerechtigkeit, die Rectitudo voluntatis, nicht selbst durch sein Wollen eigen machen; diese muß ihm vielmehr von Gott gegeben werden, und nur unter der Voraussetzung, daß sie ihm von Gott gegeben ist, kann er dann das Rechte wollen.

4. Dagegen kann aber der Mensch die Gerechtigkeit, nachdem er sie einmal empfangen, sich bewahren. Und gerade das ist seine Aufgabe. Er kann und soll sie aber bewahren nicht etwa um äußerer Vortheile willen, sondern um ihrer selbst willen; denn nur dadurch will er ja recht und bewahrt sich die Gerechtigkeit, wenn er das Gerechte um seiner selbst willen will. Wer blos um äußerer Vortheile willen das Gute thut, handelt nicht im vollen Sinne recht, und bewahrt sich daher auch die Gerechtigkeit nicht.

5. Und damit ist denn nun der Begriff der Freiheit gegeben. Diese ist nichts anderes, als die Macht des Willens, die Gerechtigkeit, (oder die Rectitudo voluntatis) um ihrer selbst willen zu bewahren. (De lib. arb. c. 3.) Faßt man den Begriff der Freiheit in solcher Weise auf, so kann man mit Recht sagen, daß die Freiheit unbesiegbar sei. Keine von dem Willen selbst verschiedene Macht kann diesen der Gerechtigkeit berauben; nur durch eigene Selbstbestimmung kann der Wille die Gerechtigkeit verlassen. Die Versuchung, so groß sie auch sein möge, hat keine Gewalt über den Willen, wenn er sich nicht selbst dazu entschließt, ihr zu folgen, und damit die Gerechtigkeit zu verlassen.

6. Auf den Einwurf, daß ja, falls der Begriff der Freiheit in der bezeichneten Weise zu definiren wäre, der Mensch durch die Sünde die Freiheit verloren haben müßte, antwortet Anselm verneinend. Denn obgleich der Mensch durch die Sünde die Gerechtigkeit verloren habe, so besitze er doch immer noch die Macht, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu bewahren, falls er sie besäße, in analoger Weise, wie der Mensch zwar einen Gegenstand, der seinem Auge entrückt ist, nicht mehr wirklich sieht, aber doch immer die Fähigkeit behält, ihn zu sehen, falls er vor seinen Augen stünde. Nur in so fern ist der Mensch Sklave der Sünde geworden, als er aus eigener Kraft die verlorene Gerechtigkeit nicht wieder gewinnen kann.

7. Wir können dieser Ansicht Anselms über das Wesen der Freiheit nicht beistimmen, wenigstens nicht in ihrer Allgemeinheit genommen. Denn besteht die Freiheit, allgemein genommen, in der Fähigkeit, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu wahren, so hat der Mensch im gefallenen Zustande die Freiheit blos mehr in Potenz, aber eine wirkliche Bethätigung derselben ist nicht mehr möglich, was doch entschieden festzuhalten ist. Nur dann also, wenn der

Begriff der Freiheit auf die Freiheit zum übernatürlich Guten beschränkt wird, kann die Anselmianische Definition auf ihn Anwendung finden; denn diese Freiheit besitzt der Mensch nach dem Falle in der That nur mehr der Möglichkeit oder der Potenz nach.

8. An die Lehre Anselms von der Willensfreiheit lehnt sich seine Theorie des Bösen an. Wie das Gute doppelter Art ist, so muß auch ein doppeltes Malum unterschieden werden, nämlich das Malum injustitiae und das Malum incommodi — Uebel der Ungerechtigkeit und Uebel der Unseligkeit. Ersteres ist auch das sittlich Böse. Der Begriff des sittlich Bösen fällt somit mit dem Begriffe der Ungerechtigkeit zusammen, und ist daher nichts Positives, sondern nur die Negation dessen, was sein sollte, die Privation des Guten, der Gerechtigkeit. Das Malum incommodi ist erst die Folge des Malum injustitiae, und ist in erster Linie gleichfalls nur etwas Negatives, nämlich die Privation des Zuträglichen, die Privation der Seligkeit. Doch folgen aus dieser Privation des Zuträglichen wiederum andere Uebel, welche schon nicht mehr etwas rein Negatives sind, sondern schon einen positiven Charakter haben, wie Traurigkeit, Schmerz, u. dgl., woraus folgt, daß das Malum incommodi nicht wie das sittlich Böse in jeder Beziehung etwas Negatives ist, sondern vielmehr in der einen Beziehung negativ, in der anderen positiv sich verhält. (De casu diab. c. 26.)

9. Ist aber das sittlich Böse oder das Ungerechte die Privation des Guten, das sein sollte, so kann es nur dadurch vollbracht werden, daß der Wille etwas will, was er nicht wollen sollte. Fragen wir aber, was denn dasjenige sei, was der Wille nicht wollen sollte, so erhalten wir folgende Antwort: Jedes vernünftige Wesen ist bestimmt zur ewigen Glückseligkeit. Zu dieser soll es gelangen dadurch, daß es die Gerechtigkeit wahrt, d. i. seinen Willen dem Willen Gottes unterwirft und so Gott die ihm gebührende Ehre erweist. Entzieht es dagegen seinen Willen der Herrschaft des göttlichen Willens, und stellt es diesen seinen Willen gewissermaßen als autonom hin, so sucht es sich, weil nur der göttliche Wille autonom ist, per rapinam Gott gleich zu machen, und raubt hiemit Gott die Ehre, die es ihm schuldet. So ist es gegen Gott ungerecht, und diese Ungerechtigkeit ist das sittlich Böse.

10. Daraus folgt aber wiederum, daß das Böse nur im freien Willen seinen Ursprung hat. Daß der Wille die Gerechtigkeit verläßt, d. i. das Böse thut, dafür liegt der Grund in nichts Anderem, als in ihm selbst. Der Wille ist sich hier selbst zugleich Ursache und Wirkung. Der Wille kann die Gerechtigkeit verlassen, indem er will, was er nicht wollen soll; aber dieses Können ist noch nicht der Grund des Bösen; denn nicht deshalb verläßt der Wille die Gerechtigkeit, weil er sie verlassen kann, sondern er verläßt sie, weil er sie verlassen will. Nur deshalb handelt der Wille böse, weil er so handeln will. Hier gibt es keinen weiteren höheren Grund mehr. Am wenigsten kann das Böse seinen Ursprung in Gott haben; denn von Gott kann nichts Böses kommen.

11. Ferner folgt daraus, daß die bösen Handlungen nicht nach ihrem physischen Sein böse sind, sondern blos wegen und in Folge der Bosheit des Willens, welche ihnen zu Grunde liegt. Es kann daher geschehen, daß ein und dieselbe Handlung bei dem einen gut, bei dem anderen böse ist, je nach der verschiedenen Intention des Willens, welche ihr bei beiden zu Grunde liegt. Doch gibt es auch solche Handlungen, welche unter keiner Bedingung gut sein können, weil sie an sich verboten sind, wie Meineid, Ehebruch u. s. w. Was ferner die sinnlichen Begierden betrifft, so werden auch diese erst sündhaft dadurch, daß der Wille in selbe einwilligt; die Einwilligung des Willens allein schließt den Charakter des Bösen in sich. Wären die sinnlichen Begierden als solche böse, dann müßten sie durch die Taufe vollständig getilgt werden: was aber nicht stattfindet.

12. Auf die Art und Weise, wie Anselm diese Theorie des Bösen auf den Engelsturz, sowie auf den Sündenfall des Menschen anwendet, wollen wir nicht weiter eingehen, da diese Materie schon mehr der Dogmengeschichte, als der Geschichte der Philosophie anheimfällt. Was zuletzt noch seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele betrifft, so gründet Anselm diese auf die Bestimmung des Menschen zur Erkenntniß und Liebe Gottes. Ist die Seele zur Erkenntniß und Liebe Gottes geschaffen, so ist sie auch dazu geschaffen, ihn ewig zu erkennen und zu lieben; denn es läßt sich nicht denken, daß sie dazu bestimmt sei, einmal der Liebe Gottes wieder beraubt zu werden, sei es durch eigene Schuld oder durch fremde That. Daher muß die Seele nothwendig unsterblich sein. Das Gleiche gilt aber auch von jenen Seelen, welche ihre Bestimmung durch eigene Schuld nicht erreichen; denn hier fordert die göttliche Gerechtigkeit die Bestrafung derselben, und diese Bestrafung wäre keine, wenn sie ihres Daseins beraubt würden. Sie müssen also gleichfalls unsterblich sein. (Monol. c. 70. 71.)

VI. Peter Abälard.

1. Sein Leben und seine Schriften. Sein philosophischer Standpunkt.

§. 142.

1. Von der Richtung, welche Anselm angebahnt hatte, weicht ein anderer Denker, welcher im Anfang des zwölften Jahrhunderts zu großer Berühmtheit gelangt ist, in vielfacher Beziehung ab. Es ist Peter Abälard. Geboren um 1079 in dem Flecken Palais in der Bretagne (daher sein Beiname Peripateticus Palatinus), machte er seine Studien unter Roscellin, Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon, und zeichnete sich durch seine große dialectische Gewandtheit und Schlagfertigkeit aus. Schon frühzeitig trat er als Lehrer in Paris auf, und erwarb sich in kurzer Zeit so große Berühmtheit, daß von allen Theilen Europas lernbegierige Jünglinge und Männer ihm zuströmten. Dies erregte seinen Hochmuth, so daß er, wie er selbst gesteht, sich für den einzigen Philosophen seiner Zeit hielt. Dem Hochmuth aber folgte der Fall. Sein unsittliches Verhältniß zur Nichte des Canonicus Fulbert, Namens

Heloise, ist bekannt, sowie auch die Rache, welche letzterer an ihm für die Verführung seiner Nichte nahm.

2. Abälard zog sich nach dieser Katastrophe in das Kloster von St. Denis zurück, und eröffnete hier neuerdings seine theologischen Vorlesungen, — mit demselben Erfolge, wie ehedem. Er machte sich jedoch bald durch seinen Rigorismus verhaßt, und da zudem im Jahre 1121 seine Introductio ad theologiam von einer Synode zu Soissons war verurtheilt worden, so sah er sich genöthigt, St. Denis zu verlassen. Er begab sich nun in die Gegend von Nogent sur Seine, und errichtete hier ein Bethaus, das er Paraklet nannte. Bald sammelten sich auch hier wiederum zahlreiche Schüler um ihn, und er setzte seine Lehrthätigkeit fort. Nach einiger Zeit (1126) ward er in seiner Heimath zum Abte von St. Gildes de Ruys erwählt. Doch auch in dieser Stellung hielt er sich nicht lange. Im Jahre 1136 kehrte er wieder nach Paris zurück, und trat hier neuerdings als Lehrer auf. Die irrigen Lehren, welche er vorzutragen fortfuhr, veranlaßten endlich den heil. Bernhard, gegen ihn aufzutreten. Auf der Synode von Sens (1140) wurde seine Sache untersucht, und das Urtheil über seine irrigen Lehren gefällt. Er wollte nun nach Rom gehen, um hier seine Sache zu vertreten, wurde aber auf dem Wege dahin zu Clugny von Peter dem Ehrwürdigen bestimmt, zu bleiben. Bald darauf starb er, im Jahre 1142.

3. Die hauptsächlichsten Schriften Abälard's sind seine »Introductio ad theologiam« und seine »Theologia christiana«, die beide denselben Gedankengang aufweisen, auch beide unvollendet sind. Daran schließt sich ein Commentar zum Briefe Pauli an die Römer, dann die Ethica, welche auch die Aufschrift: Scito te ipsum führt; ferner die Historia calamitatum, eine Selbstbiographie, der Briefwechsel mit Heloise, eine Dialectik, eine Apologie, dann das Buch »Sic et non«, in welchem bei jedem dogmatischen Lehrsatze die Gründe und Auctoritäten für und wider aufgeführt werden, ohne daß eine Entscheidung gegeben wird, und endlich einige andere minder bedeutende Schriften [1]).

4. Im Streite über die Universalien erklärt sich Abälard entschieden gegen den excessiven Realismus. Er will nicht, daß das Allgemeine vor dem

---

1) Abälards Schriften wurden einzeln vielfach edirt; neuestens hat Cousin eine Sammlung seiner Werke veranstaltet unter dem Titel: P. Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit etc. V. Cousin, adjuvante C. Jourdain, t. 1, Par. 1849, t. 2. Par. 1859. In Migne's Patrologie sind Abälard's Schriften gleichfalls aufgenommen. Ueber Abälard schrieben: Fr. Chr. Schlosser, Abälard und Dulcin rc., Gotha 1807, Guizot, Paris 1839, Feuerbach, 1844; Frerichs, Jena 1827; Goldhorn, Leipzig 1836; Cousin, in seiner Introduction zu den Ouvrages inédits d'Abélard. Das Hauptwerk über Abälard hat Charles de Rémusat geschrieben: Abélard, Paris 1845. Dazu sind noch zu erwähnen: A. Wilkens, Peter Abälard, Bremen 1855; Ed. Bonnier, Abélard et St. Bernard, Paris 1862; Hayd, Abälard und seine Lehre, Regensburg 1863, u. s. w. Vgl. auch meine Artikel über Abälard im „Katholik", Jahrg. 1862, 2. Hälfte. Ueber Abälard und Heloise schrieben: J. L. Jakobi, Abälard und Heloise, Berl. 1850; Schuster, A. u. H., Hamb. 1860. Ueber Anselm und Abälard: Bornemann, Initia scholasticismi, Havniae 1840.

Einzelnen sei. Was aber seine eigene Ansicht über die Universalien betrifft, so sucht man bei ihm vergebens nach einer ausdrücklichen strengen Lösung dieses Problems. Er beschäftigt sich mit demselben nur beiläufig und polemisch, nicht ex professo. Daher kommt es, daß ihm von Verschiedenen auch eine verschiedene Ansicht in dieser Sache zugeschrieben wird. Gewöhnlich galt er früher als Nominalist; Ritter dagegen hält ihn nach Introd. in theol. 2, 13. für einen Anhänger des gemäßigten Realismus.

5. Johannes von Salisbury sagt (Metal. 2, 17.), Abälard und seine Anhänger hätten die Universalien als »Sermones« bezeichnet, während Roscellin und seine Schule sie für »Voces« gehalten hätten. Nach Abälard könne nämlich eine Res von einer Res nicht prädicirt werden, und da nun die Universalien in der That von den Individuen prädicirt werden, so könnten sie keine Res sein, also auch keine objective Realität haben. Die Allgemeinheit kann daher nur im Worte liegen; aber „sie liegt doch auch wieder nicht im Worte als solchem, so daß dieses selbst etwas Allgemeines wäre (jedes Wort ist selbst nur ein einzelnes Wort), sondern in dem auf eine Klasse von Objecten bezogenen Worte, in dem Worte, so fern es von diesen Objecten prädicirt wird, also in der Aussage, in dem sermo (de pluribus) praedicabilis." Frägt man aber, auf welche Weise wir denn das Universale gewinnen, so entsteht dasselbe dadurch, daß wir eine Gesammtheit ähnlicher Dinge auf Grund ihrer Aehnlichkeit hin unter einem gemeinsamen Gedanken im Sermo praedicabilis ausdrücken. Das wäre mithin die conceptualistische Formel.

6. Was ferner die Stellung betrifft, welche Abälard in seiner Speculation dem christlichen Glauben gegenüber eingenommen hat, so finden wir ihn in dieser Beziehung auf rationalistischer Fährte. Zwar fehlt es bei ihm nicht an Aeußerungen, in welchen die Nothwendigkeit des Glaubens an die geoffenbarten Wahrheiten entschieden betont wird. Aber diesen Aeußerungen stehen wieder andere gegenüber, welche ganz rationalistisch lauten. In seiner Historia calamitatum (c. 9.) sagt er, er sei von seinen Schülern aufgefordert worden, mit Vernunftgründen die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes zu begründen, „weil man das nicht glauben könne, was man nicht zuvor eingesehen hätte." Und er tritt dann nicht etwa dieser Ansicht oder diesem Ansinnen seiner Schüler entgegen, sondern geht vielmehr bereitwillig darauf ein, und nimmt sich vor, in diesem Geiste jenes Dogma zu behandeln.

7. Ja, er stellt selbst ausdrücklich den gedachten Satz als Princip auf. Er tadelt die Ansicht, daß man zuerst glauben müsse, um zum Verständniß zu gelangen, und behauptet dagegen, man solle nicht leichthin glauben, sondern zuerst mit der Vernunft untersuchen, ob man also glauben dürfe und solle, oder nicht, indem er sich dabei auf das Wort der heiligen Schrift beruft: Qui cito credit, levis est corde. Und das gilt ihm nicht etwa blos in dem Sinne, daß der Glaube die wissenschaftliche Sicherstellung der Offenbarungsthatsache voraussetzt, sondern er versteht es so, daß man zuerst den Inhalt der Glaubenswahrheit mit der Vernunft untersuchen müsse, ob er glaubbar sei oder nicht. Denn, sagt er, schnell (cito) glaubt derjenige, welcher ohne Unterscheidung und Vorsicht sich bei dem, was man ihm sagt, zufrieden gibt, bevor er das, was man ihm einredet, soviel als möglich untersucht hat, ob man

ihm nämlich auch Glauben beimessen dürfe. Die Einwendung, daß im Falle der Glaube erst aus der vorausgehenden wissenschaftlichen Untersuchung erwächst, derselbe ohne Verdienst sei, gilt nicht; denn der Glaube wird doch verdienstlich, wenn nachträglich mit ihm die Liebe sich verbindet und ihn vollendet. (Intr. ad theol. l. 2, c. 3, p. 1060 (ed. Migne.)

8. Eine Folge dieser rationalistischen Theorie ist es, wenn Abälard die Uebervernünftigkeit der christlichen Mysterien nicht mehr anerkennt, sondern der Ansicht ist, daß dieselben aus der Vernunft erkannt, erwiesen und erklärt werden können. Wozu, sagt er, hätte uns denn Gott Geheimnisse geoffenbart, wenn wir sie doch nicht verstehen sollten! Zunächst gilt ihm das von dem Geheimnisse der göttlichen Trinität. Indem er den Ausspruch der heiligen Schrift in Anwendung bringt, daß Gott dasjenige, was an ihm unsichtbar ist, den Heiden in seinen Werken geoffenbart habe, schließt er daraus, daß die Heiden aus der Offenbarung Gottes in der Welt nicht blos Gottes Dasein, sondern auch sein trinitarisches Leben erschließen konnten, wie denn in der That die alten Philosophen, namentlich Plato, eine Erkenntniß der göttlichen Trinität thatsächlich gehabt hätten. In gleicher Weise können auch wir die göttliche Trinität aus der Vernunft allein erschließen (Ib. p. 1065. Theol. christ. p. 1313 sq.).

2. Seine Lehre von der göttlichen Trinität und von der Weltschöpfung.

§. 143.

1. Hienach geht denn Abälard in der speculativen Construction der Trinitätslehre von dem Begriffe des höchsten Gutes aus. Gott ist das höchste und vollkommenste Gut. Dies kann er aber nur unter der Bedingung sein, daß er für's Erste fähig ist zu jedem Werke, daß er für's Zweite in Nichts sich täuschen oder getäuscht werden kann, und daß er endlich für's Dritte Alles auf's Beste vollbringen und anordnen will. Mit anderen Worten: Gott kann nur unter der Bedingung das höchste und vollkommenste Gut sein, daß er allmächtig, allweise und allgütig ist. Und gerade diese drei Momente nun sind es, welche durch die drei Ausdrücke: Vater, Sohn und heiliger Geist bezeichnet werden. Durch die Benennung „Vater“ wird die Allmacht, durch die Benennung „Sohn“ die Weisheit, und durch das Wort „heiliger Geist“ endlich die Güte Gottes ausgedrückt. Wenn wir also Gott als Vater, Sohn und Geist bekennen, so ist dies ebensoviel, als ob wir ihn bekennen als das höchste und vollkommenste Gut. In jenen drei Benennungen unterscheiden wir nur dasjenige, was wir in dem Ausdrucke „höchstes und vollkommenstes Gut“ in Einem Begriffe zusammenfassen (Intr. ad theol. l. 1, c, 7 sqq.).

2. Diese Fassung der göttlichen Trinität ist jedenfalls modalistisch, da die drei göttlichen Personen zu bloßen verschiedenen Momenten der göttlichen Wesenheit herabgesetzt werden. Allerdings sucht Abälard wieder einzulenken, indem er die Ver-

theilung der genannten drei göttlichen Attribute auf die drei göttlichen Personen nachträglich nur im Sinne einer Appropriation verstanden wissen will. Aber abgesehen davon, daß in diesem Falle die ganze vorausgehende Deduction der göttlichen Trinität ihren Werth und ihre Bedeutung verliert, gestaltet sich jene Appropriation da, wo Abälard sie weiter ausführt, in der Weise, daß die Trinitätslehre vom Modalismus sogar noch in den Subordinatianismus umschlägt.

3. Hier theilt nämlich Abälard dem Vater die Allmacht schlechthin zu; der Sohn dagegen ist als die göttliche Weisheit gewissermaßen ein Theil dieser Macht, da die Weisheit die Macht ist, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden; der heilige Geist endlich schließt als die göttliche Güte das Moment der Macht gar nicht mehr in sich, da im Begriffe der Güte der Begriff der Macht gar nicht involvirt ist. Deshalb geht denn auch der Sohn als Theilmacht aus der Substanz des Vaters, der die Macht schlechthin ist, hervor, während von dem heiligen Geiste, eben weil er den Begriff der Macht ausschließt, nicht gesagt werden kann, daß er aus der Substanz des Vaters und Sohnes hervorgehe. Damit ist offenbar der Subordinatianismus in die göttliche Trinität eingetragen, nach der von dem heiligen Bernhard fixirten Reihe: Omnipotentia, aliqua potentia, nulla potentia.

4. Dabei ist noch zu bemerken, daß in dem heiligen Geiste, in so fern er die göttliche Güte ist, nach Abälard bereits das Verhältniß zu den Creaturen mit Nothwendigkeit involvirt ist. Denn, sagt er, wenn der heilige Geist aus Vater und Sohn als die göttliche Liebe hervorgeht, so kann sich diese Liebe nicht auf Gott selbst beziehen, da Niemand im eigentlichen Sinne sich selbst liebt, sondern die Liebe stets auf einen Anderen geht. Der heilige Geist ist somit seinem Begriffe nach die göttliche Liebe oder Güte gegen die Geschöpfe, nicht die persönliche Liebe Gottes zu sich selbst.

5. Von dieser speculativen Erklärung der christlichen Trinitätslehre schreitet dann Abälard fort zur Begründung und Vertheidigung derselben. Er begründet sie vorerst aus der heiligen Schrift, dann aus den alten Philosophen, und endlich aus der Vernunft. Was die Zeugnisse für die Trinität aus den antiken Philosophen betrifft, so beruft er sich hiebei vorzugsweise auf die Platoniker. Diese, sagt er, haben nach den Propheten die Trinität deutlich gelehrt, indem sie bezeugten, daß der νοῦς aus Gott geboren und mit ihm gleich ewig sei; sie scheinen auch die Person des heiligen Geistes nicht übergangen zu haben, indem sie behaupteten, die Weltseele sei die dritte Person aus Gott (a Deo), sie sei das Leben und das Heil der Welt. So findet also Abälard in der platonischen Weltseele die Person des heiligen Geistes. Weltseele, meint er, habe Plato den heiligen Geist deshalb genannt, weil durch die göttliche Güte Alles Leben hat vor Gott, und Nichts todt, d. i. unnütz ist.

6. In der Begründung der Trinität aus der Vernunft begnügt sich Abälard damit, einige Gleichnisse oder Analogien beizubringen, die jedoch von der Art sind, daß sie wieder nur auf eine modalistische und subordinatianistische Fassung der göttlichen Trinität hindeuten. Das hauptsächlichste dieser Gleichnisse ist das Gleichniß des Siegels. Das Siegel ist eine Einheit; jedoch muß in demselben ein dreifaches unterschieden werden: das Erz, woraus es gebildet ist, die Form, wodurch das Erz Siegel ist, und endlich das Ganze als siegelnd, d. i. seine Form im Wachse einprägend (aes ipsum, sigillabile et sigillans). Analog ist auch die göttliche Dreiheit aufzufassen.

Das Siegel ist aus dem Erze und nicht Erz schlechthin, sondern ein (durch die Form) bestimmtes Erz. Ebenso ist der Sohn aus dem Vater, und ist nicht wie der Vater, die Allmacht schlechthin, sondern nur eine bestimmte Macht, nämlich die Macht der Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem, die der Begriff der Weisheit in sich schließt. Wie ferner das Siegel durch die Einheit von Materie und Form siegelnd ist, und sein Bild im Wachse eindrückt, so geht auch aus Vater und Sohn der heilige Geist hervor, und erneuert als die göttliche Güte in uns das zerstörte Bild Gottes wieder, so daß wir gleichförmig werden dem Bilde des Sohnes Gottes, d. i. Christo. (Intr. ad theol. l. 2, c. 14, p. 1087.)

7. Nach Begründung der Trinität geht Abälard dazu fort, die drei göttlichen Attribute: Allmacht, Weisheit und Güte, womit er die drei göttlichen Personen identificirt hatte, als göttliche Attribute eingehender zu erörtern. Aus dieser Abhandlung ist besonders dieses hervorzuheben, daß Abälard einerseits eine Nothwendigkeit der Schöpfung annimmt, und andererseits in Bezug auf die creatürliche Welt dem Optimismus huldigt. Dies drückt er in folgender Form aus: Gott kann dasjenige, was er thut, nicht unterlassen, und er kann nicht Mehreres und nicht Besseres thun, als er wirklich thut. Folgendes sind die Gründe für diese seine Ansicht:

a) Gott kann nur Gutes thun: wenn er aber das Gute, obwohl er es könnte, nicht thäte, so wäre er gleichsam neidisch oder ungerecht, zumal, da es ihm keine Mühe kostet. Es ist ferner klar, daß Gott bei Allem, was er thut oder unterläßt, eine gerechte Ursache hat, so daß er nur das thut, oder unterläßt, was geschehen oder unterbleiben muß und ihm geziemt. Alles also, was er thut, das muß er thun; denn wenn es recht ist, daß Etwas geschehe, so ist es unrecht, daß es unterbleibe. Eben deshalb ist aber auch dasjenige, was er thut, überall das beste. Denn wenn Jenes, was er nicht thut, ebenso gut wäre, wie das, was er thut, so wäre ja kein Grund, dieses zu thun und jenes zu unterlassen: — und ohne Grund kann Gott nicht handeln.

b) Man könnte allerdings einwenden, daß ja durch diese Annahme einerseits die Zeitlichkeit und Zufälligkeit der Creaturen und andererseits die göttliche Freiheit aufgehoben werde. Allein dem ist nicht so. Denn für's Erste sind ja die Creaturen, obgleich der Wille, sie zu schaffen, in Gott ein ewiger und nothwendiger ist, doch stets ihrer Natur nach so beschaffen, daß sie, für sich genommen, sein und nicht sein können. Sie sind und bleiben also doch in sich selbst immer contingent. Für's Zweite besteht ja die Willensfreiheit im Allgemeinen nicht darin, daß man die Wahl habe, sich für dieses oder jenes zu bestimmen, sondern vielmehr darin, daß man nicht wider seinen Willen genöthigt ist, etwas zu thun. Die Freiheit ist blos Freiheit vom Zwange. Und diese kommt Gott auch in der Voraussetzung zu, daß er die Welt nothwendig schafft; denn er schafft sie mit seinem Willen, nicht gezwungen. (Introd. ad Theol. l. 3, 5, p. 1112 sqq. Theol. christ. p. 1323 sqq.)

3. Seine ethische Lehre.

§. 144.

1. In seiner ethischen Lehre geht Abälard von dem Grundsatze aus, daß die christliche Sittenlehre nur eine Reformation der natürlichen Moral sei. Das christliche Gesetz schließt somit gar nichts weiter in sich, als das natürliche Sittengesetz, welches schon die alten Philosophen gekannt und befolgt haben. Deshalb wird er nicht müde, die sittliche Vollkommenheit und die Tugenden der alten Philosophen mit den größten Lobeserhebungen zu feiern. Nicht blos die Lehre der alten Philosophen, sagt er, sondern auch ihr sittliches Leben drückt ganz die evangelische und apostolische Vollkommenheit aus. Wie ihre Lehren in vielfacher Beziehung weit über der mosaischen Lehre stehen, so war auch ihr sittliches Leben ganz das christliche. Durch ihre sittliche Reinheit haben sie sich eben jene hohe Erkenntniß verdient, die wir an ihnen bewundern.

2. Im Besonderen unterscheidet Abälard zwischen Vitium, Peccatum und Actio mala. Vitium ist die Geneigtheit des Willens zum Bösen; diese ist noch nicht sündhaft, sondern nur eine Schwäche, ein sittliches Gebrechen. Das eigentliche Peccatum liegt erst in der Einwilligung des Willens in die böse Neigung oder Begierde; denn diese involvirt eine Beleidigung und Verachtung Gottes. Die Actio mala, d. i. die Ausübung des bösen Willens vergrößert die Sünde nicht. Allerdings ist die Actio mala von der Lust begleitet; aber diese Lust ist an sich nicht sündhaft und kann daher auch die Sünde nicht vergrößern. (Ethic. c. 2. 3.)

3. Alle Handlungen sind ferner, was ihren sittlichen Charakter betrifft, gleichgiltig. Ihr sittlicher Charakter hängt einzig von der subjectiven Intention des Handelnden ab. Ist diese gut, so ist auch die Handlung gut; ist sie böse, so ist es auch die Handlung. Ein und dieselbe Handlung kann also bei dem Einen gut, bei dem Andern böse sein, je nach der Absicht, die sie damit verbinden. Und damit hängt es dann wiederum zusammen, daß dasjenige, was in Unwissenheit und in Unglaube geschieht, keine Sünde ist. Denn wo nicht gegen das Gewissen gesündigt wird, da kann von Sünde nur im uneigentlichen Sinne gesprochen werden. Was aber in Unwissenheit und in Unglaube geschieht, das ist nicht dem Gewissen zuwider. (Ib. c. 3. 7.)

4. Das Böse ist, allgemein genommen, nothwendig in der Welt da, in dem Sinne nämlich, daß Gott dasselbe nicht verhindern kann. Denn das Böse ist einmal in der Welt da, und da Gott keine andere und bessere Welt schaffen kann, als die bestehende, so folgt, daß, wenn Gott schafft, er auch nothwendig das Böse zulassen müsse. Doch ist zu bemerken, daß nur die schweren Sünden eigentliche Sünden sind; die sog. läßlichen Sünden können nur im uneigentlichen Sinne als Sünden bezeichnet werden. Daher kann Gott wohl alle Sünden verbieten, ohne daß man deshalb sagen könnte, sein Joch sei schwer; denn die eigentlichen Sünden, d. i. die schweren, können wir allerdings, wenn auch mit Mühe und Anstrengung, während unseres ganzen Lebens vermeiden. (Ib. c. 15.)

5. Abälards Lehre ist ein sprechendes Zeugniß dafür, wie eine auf ra=

tionalistischen Voraussetzungen beruhende Dialectik, wenn sie auf die Mysterien des Christenthums angewendet wird, nothwendig zu einer naturalistischen Verflachung derselben führen muß. Wenn Abälard über den Hochmuth und das rationalistische Gebahren der zeitgenössischen Dialectiker klagt, so wäre zu wünschen gewesen, daß er nicht in den gleichen Fehler gefallen wäre. Mit Recht trat der heil. Bernhard gegen ihn auf. Ihm ist es zu verdanken, daß Abälards Richtung vereinzelt stehen blieb, und auf die weitere Gestaltung der christlichen Philosophie keinen tiefer gehenden Einfluß ausübte.

VII. Weitere philosophische Schriftsteller.

1. Adelard v. Bath, Bernhard v. Chartres, Wilhelm v. Conches und Walter von Mortagne.

§. 145.

Wie Abälard die platonische Philosophie, soweit sie ihm bekannt war, sehr hoch hielt, so begegnen uns zu seiner Zeit noch mehrere Männer, welche gleichfalls dem Platonismus vorwiegend zugethan waren, obgleich sie auch der aristotelischen Lehre nicht abgeneigt waren, vielmehr diese mit dem Platonismus zu vereinbaren suchten. Man faßt sie daher gewöhnlich zusammen unter dem Collectivnamen Platoniker. Zu diesen gehören: Adelard von Bath, Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches und Walter von Mortagne. Sie lehrten sämmtlich in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts.

a) Von Adelard sind zwei philosophische Schriften: »De eodem et diverso« und »Quaestiones naturales« vorhanden, wovon Jourdain (Geschichte der aristotelischen Schriften im Mittelalter, übersetzt von Stahr, S. 249 ff.) Auszüge gibt. Die ganze Haltung dieser Schriften ist platonisch. Von Interesse ist es, wie Adelard in Bezug auf die Universalien Plato und Aristoteles miteinander zu vereinigen sucht. „Aristoteles," sagt er, „habe mit Recht die Genera und Species den Individuen immanent sein lassen, sofern die sinnlichen Objecte nach der Art, wie sie betrachtet werden, indem wir entweder auf ihre individuelle Existenz, oder auf das Gleichartige in ihnen achten, Individuen oder Species oder Genera seien. Plato aber habe gleichfalls mit Recht gelehrt, daß dieselben in voller Reinheit nur außerhalb der sinnlichen Dinge, nämlich im göttlichen Geiste existiren."

b) Bernhard von Chartres, Lehrer in dieser Stadt, wird von Johannes von Salisbury als der bedeutendste Platoniker seiner Zeit bezeichnet. Durch Cousin (Oeuvres inédits d'Abélard) sind Auszüge seiner Hauptschrift, welche eine Cosmographie ist, und in die beiden Theile: Megacosmus und Microcosmus zerfällt, bekannt geworden. Er nimmt die drei Principien der Neuplatoniker an: Gott, den νοῦς und die Weltseele. Der Nous ist aus Gott geboren, ist der Substanz nach Eins mit ihm, und schließt die Ideen, die ewigen Vorbilder aller Gattungen, Arten und Individuen in sich. Aus dieser göttlichen Vernunft geht dann durch eine Art von Emanation die Weltseele hervor. Diese bringt, indem sie der göttlichen Idee theilhaftig ist, Alles im Verlaufe der Zeiten in der Welt hervor nach einer unverbrüchlichen Ordnung. Die Ursache der Unvollkommenheit und des Bösen in der Welt ist die Materie. Außerdem nimmt Bernhard auch die Präexistenz der Seelen an.

c) Aehnlich lehrte Wilhelm von Conches, Lehrer zu Paris bis über die Mitte des zwölften Jahrhunderts hinaus. Er identificirt aber, wie Abälard, die Weltseele mit der Person des heiligen Geistes, und betont mit Entschiedenheit die Schöpfung der Welt. Die Präexistenz der Seelen verwirft er, und glaubt nicht, daß Plato selbe wirklich gelehrt habe. Ueber die Annahme einer Identität des heiligen Geistes mit der Weltseele von Wilhelm von Thierry, dem Gegner Abälards, zur Rede gestellt, ging er von derselben ab, indem er lieber Christ, als Akademiker sein wolle[1].

d) Walter von Mortagne, Lehrer zu Paris und später Bischof von Laon († 1174), hat in Bezug auf die Universalien nach Johannes von Salisbury (Met. 2, 17.) die Ansicht aufgestellt, daß „die nämlichen Objecte je nach dem verschiedenen Stande (status), in welchem sie betrachtet werden, indem entweder auf ihre Verschiedenheit, oder auf das Nichtverschiedene (indifferens oder consimile) in ihnen unsere Aufmerksamkeit sich richte, Individuen, oder Species, oder Genus seien.“ So ist Plato als Plato Individuum, als Mensch Art, als lebendiges Wesen Gattung, als Substanz höchste Gattung[2].

2. Gilbert de la Porrée.

§. 146.

1. Von größerer Bedeutung als die genannten Platoniker ist Gilbert de la Porrée, geboren zu Poitiers, Schüler des Bernhard von Chartres und Anderer, nachmals Lehrer zu Chartres und Paris, und endlich Bischof von Poitiers, als welcher er 1159 starb. Seine Hauptschriften sind Commentare zu den Büchern des Boethius: »De Trinitate«, »De praedicatione trium personarum«, »Quod substantiae bonae sint« und »De duabus naturis et una persona in Christo.« Dazu kommt endlich noch das Buch »De sex principiis«, welches von den sechs letzten aristotelischen Kategorien handelt. Diese Schriften sind zum Theil sehr dunkel geschrieben, doch zeigen sie große Vertrautheit mit den dialectischen Untersuchungen jener Zeit[3].

2. Nach Gilbert dürfen die für die natürliche Erkenntniß geltenden Gesetze nicht ohne weiters auf die theologische Erkenntniß übergetragen werden. In theologischen Dingen nämlich, welche die Fassungskraft der Vernunft übersteigen, gelten vielfach andere, von den natürlichen Principien verschiedene, wenn auch diesen nicht widersprechende Gesetze. Er bemerkt, daß gerade der Umstand, daß dieser Grundsatz nicht beachtet wurde, die Irrlehren eines Sabellius und Arius hervorgerufen habe.

---

1) Von Wilhelms Schriften: Magna de naturis philosophia, Phil. minor, sec. et tertia, Glossen zu des Boethius Schrift De consol. phil. ist die erstere 1474 herausgegeben worden; von den übrigen haben Cousin (Oeuvres inéd. d'Abél. p. 669 ff.) und Jourdain (Notices et extraits de manuscr. 20, 2. 1861) Einiges abdrucken lassen. Sein Dragmaticon philosophiae wurde 1583 edirt. Vgl. Hauréau, Singularités historiques et literaires, Par. 1861.

2) Briefe theol. Inhaltes von Walter sind gedruckt bei d'Achéry Spicilegium ed. de la Barre, Par. 1723, III, p. 520 sqq.

3) Gilberts Werke sind sämmtlich abgedruckt in Migne's Patrol. curs compl.

3. Die Universalien läßt Gilbert in der Conformität der wesentlichen Formen gewisser Dinge, welche Formen in der göttlichen Idee ihr Vorbild haben, begründet sein, in so fern nämlich die Gesammtheit dieser Dinge, deren formae nativae sich gegenseitig ähnlich, conform sind, vom Denken unter Einen, für alle geltenden Begriff zusammengefaßt werden. Das Universale entsteht also durch Abstraction von den Einzeldingen; diese werden dann im allgemeinen Begriffe als Eins gedacht, nicht als ob sie alle ein und dieselbe singuläre Natur hätten, sondern nur in so fern, als sie auf Grund ihrer Aehnlichkeit miteinander im Denken vereinigt werden. Nicht die Vielheit und Verschiedenheit der Accidentien bewirkt also die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen; sondern jene ist nur die Folge und das Kennzeichen der letzteren; die Dinge sind an sich selbst viele.

4. Dasjenige wodurch ein Individuum das ist, was es ist, ist die οὐσια desselben. Diese οὐσια (Wesenheit) heißt auch Subsistenz, οὐσίωσις, in so fern sie nämlich nichts voraussetzt, in welchem sie als in ihrem Subjecte wäre. Die Wesenheit oder Subsistenz ist somit dasjenige, wodurch das Einzelwesen ist — id, quo est. Das Einzelwesen selbst ist dann dasjenige, was durch jene Wesenheit oder Subsistenz ist, — id quod est, und wird in so fern ein subsistirendes Wesen genannt. Dieses subsistirende Wesen heißt dann wiederum Substanz (ὑποστασις), wenn und in so fern es Träger von Accidentien ist, und Person (προσωπον), wenn es vernünftiger Natur ist.

5. An diese Grundbegriffe lehnt sich der Unterschied von Materie und Form an. Die Form ist dasjenige, wodurch das specifische Sein eines Dinges bestimmt wird; die Materie dagegen ist die bestimmbare Unterlage dieser Form. Bei den Einzelwesen fällt also die Form mit der Subsistenz zusammen. Die Formen haben, wie schon gesagt, ihren höchsten und letzten Grund in der Urform, welche Gott ist; in der geschöpflichen Wirklichkeit aber existiren sie nicht getrennt von der Materie, sondern in dieser.

6. Die aristotelischen Kategorien sind auf Gott nicht im eigentlichen Sinne anwendbar, weil Gott als absolute Urform ohne alle Materie ist. Gott ist nie im eigentlichen Sinne das, was durch jene Begriffe ausgedrückt wird; sie werden nur nach einer gewissen Analogie auf ihn angewendet. Das gilt sogar von dem Begriffe der Substanz, weil derselbe die Accidentien involvirt, solche aber in Gott nicht anzunehmen sind. Tragen wir aber jene Begriffe im analogen Sinne auf Gott über, dann ist zu bemerken, daß wir mit jedem dieser Begriffe nur die einfache Wesenheit Gottes selbst bezeichnen. In Gott ist Nichts, was nicht seine Gottheit, seine Wesenheit wäre. In Gott ist nicht etwas anderes das Sein und das Gerechtsein, sondern durch eben das, wodurch er ist, ist er auch gerecht. Und so im Uebrigen.

7. Dennoch aber trägt Gilbert da, wo er von der göttlichen Trinität handelt, den Unterschied zwischen dem »quo est« und »quod est« in Gott ein, und kommt so zu der Annahme, daß die göttliche Wesenheit als solche real verschieden sei von den drei göttlichen Personen. Die göttliche Wesenheit, sagt er, kann als solche nicht Gott genannt werden, sie ist nur dasjenige, wodurch Gott Gott ist. Wie nämlich jedes Wesen durch seine Form das ist, was es ist, ohne daß die Form selbst das wäre, was durch sie ist: so muß auch in Gott eine solche Form angenommen werden, wodurch er ist, die er aber nicht selbst ist; und das ist die göttliche Wesenheit. „Gott"

kann somit nur dasjenige genannt werden, was durch die göttliche Wesenheit ist (id quod est); dies ist aber ein dreifaches: Vater, Sohn und heiliger Geist.

8. So faßt also Gilbert das Verhältniß der göttlichen Wesenheit zu den drei Personen in der Weise auf, daß diese drei Einzelheiten, drei zählbare Dinge sind, welche aber das, was sie sind, durch die Eine göttliche Wesenheit sind. Diese Einheit der Wesenheit oder Form ist der Grund davon, daß sie, obgleich drei von einander verschiedene Einzelheiten, doch nicht drei Götter genannt werden können. Aber weder einzeln, noch insgesammt sind sie die göttliche Wesenheit; es ist Eine Wesenheit, sagt Gilbert, aber durch welche die drei Personen sind, nicht welche sie selbst sind. Damit ist also ein realer Unterschied zwischen der göttlichen Wesenheit und den drei Personen festgestellt, und die göttliche Trinität zur Quaternität erweitert. Gegen diese irrige Lehre trat der heil. Bernhard auf, und sie wurde auf einer Synode zu Rheims (1148) verworfen. In Folge dessen ging auch Gilbert von derselben ab.

3. Amalrich von Chartres und David von Dinanto.

§. 147.

1. In der zweiten Hälfte des zwölften und im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts traten zwei andere Männer auf, die sich in noch gefährlichere Irrthümer verloren, als Gilbert. Der erste derselben ist Amalrich von Chartres (eigentlich von Bene im Gebiete von Chartres), Lehrer zu Paris. Derselbe schloß sich in seiner Philosophie an Scotus Erigena an, und kehrte das pantheistische Princip, das im System des letzteren angelegt ist, in seiner ganzen Schärfe hervor. Nach Gerson lehrte er, daß die Ideen geschaffen werden und wieder schaffen. Durch sie gehen daher die Dinge aus Gott in die Vielheit und Verschiedenheit hervor. Aber Gott ist auch das Ziel aller Dinge, und darum kehren auch alle Dinge wieder in Gott zurück und werden in ihm wieder Ein ungetheiltes Sein, wie sie es vordem gewesen, ehe sie aus Gott hervorgingen. Das ist die pantheistische Formel. Noch schärfer ist sie ausgesprochen in folgenden Sätzen, die Gerson referirt: Wie Abraham und Isaak nicht verschiedener, sondern ein und derselben Natur sind, so ist auch Alles Eins, und dieses Eins ist Gott. Gott ist die Wesenheit aller Dinge. In der Liebe hört die menschliche Natur auf, Creatur zu sein; sie wird Eins mit Gott und von diesem in sein Wesen absorbirt. (Gerson, Concord. met. cum Log. und De myst. Theol. specul. cons. 41.)

2. Der zweite der genannten Denker ist David von Dinanto, Schüler des Amalrich und Lehrer zu Paris. Er behauptet in seinem Buche »De tomis« h. e. »De divisionibus«, welches Albert der Große citirt, daß Gott die erste Materie sei, welche allen Dingen, körperlichen und geistigen, als deren einheitliches Substrat zu Grunde liege. Er unterscheidet nämlich drei Arten von Dingen: Körper, Seelen und getrennte Substanzen. Erstere haben ihre Einheit in der Materie, die Seelen im νοῦς, die getrennten Substanzen in Gott. Aber die drei Principien: Gott, νοῦς und Materie können in letzter Instanz nicht verschieden von einander sein. Denn wären sie verschieden, so müßten sie sich durch ihre specifischen Formen unterscheiden, und es müßte daher ein Allgemeines für sie angenommen werden, welches

zu diesen drei Arten des Seins geformt werden könnte. Eine solche höhere Gattung anzunehmen, wäre aber ungereimt, weil da eine Materie vor der ersten Materie gedacht werden müßte, und in weiterer Folge vor jener Materie wieder eine andere, und so fort in's Unendliche. Es bleibt also nichts anderes übrig, als die erste Materie, Geist und Gott für Eins zu erklären [1]).

3. Die Lehren des Almarich und des David von Dinanto wurden auf einer Synode zu Paris (1209) und auf dem Lateranconcil (1215) unter Innocenz III. verworfen, und ihre Schriften verboten. Gewiß hat auf ihre Lehrmeinungen die arabische Philosophie, welche um diese Zeit im Abendlande bekannt zu werden anfing, Einfluß gehabt.

VIII. Mystiker.

1. Bernhard von Clairveaux.

§. 148.

1. Wenn wir von der mittelalterlichen Mystik sprechen, so ist dabei ein Zweifaches im Auge zu behalten. Für's Erste waren die christlichen Mystiker des Mittelalters weit entfernt, die mystische Schauung als den ordentlichen Weg der intellectuellen Erkenntniß des Menschen zu betrachten; ihnen galt vielmehr die mystische Schauung als etwas rein Uebernatürliches, nur durch außerordentliche Gnadenerleuchtung von Seite Gottes Bedingtes. Den ordentlichen Gang der menschlichen Erkenntniß faßten sie ganz in derselben Weise auf, wie die eigentlichen Scholastiker.

2. Für's Zweite haben sie sich nie ausschließlich mit der wissenschaftlichen Untersuchung und Schilderung des ascetisch-contemplativen Lebens beschäftigt, sondern sie sind vielmehr immer zugleich auch auf dem Felde der eigentlichen Speculation thätig gewesen. Doch unterscheiden sich ihre speculativen Werke größtentheils dadurch von denen der übrigen Denker, daß in denselben das Element des abstracten Gedankens auf dem Hintergrunde des contemplativen Geisteslebens sich aufträgt. Dadurch erhalten auch die speculativen Ausführungen dieser Männer eine gewisse mystische Tinktur, und mit dieser eine eigenthümliche Salbung, so daß ihre Schriften ebenso gut dem Zwecke der Erbauung als dem der Belehrung dienen.

3. Der Begründer der christlichen Mystik des Mittelalters war Bernhard von Clairveaux (1091—1153), dem seine Zeitgenossen den Ehrentitel »Doctor mellifluus« gaben. Die tief- und weitgreifende Wirksamkeit, welche dieser Mann entfaltet, und der große Einfluß, welchen er auf das kirchliche Leben und auf die geschichtlichen Ereignisse seiner Zeit ausgeübt hat,

---

1) Ueber Amalrich und die Amalrichianer, sowie über David von Dinanto vgl. Hahn in „Theol. Stud. u. Krit." 1846 und 1847.

haben seinen Namen in der Geschichte der Kirche unsterblich gemacht[1]). Aber das ist es nicht, was hier unsere Aufmerksamkeit fesselt: wir haben es nur zu thun mit den Lehren, welche er in Bezug auf das mystisch-contemplative Leben in seinen Schriften niedergelegt hat.

4. Zu diesen seinen Schriften, in welchen er vom mystisch-contemplativen Leben handelt, gehören nicht blos seine Predigten, sondern insbesondere die drei Abhandlungen: De gradibus humilitatis, De diligendo deo, und De consideratione[2]). Da bezeichnet er als die Grundlage aller mystischen Erhebung die Demuth, jene Tugend, vermöge deren der Mensch bei Betrachtung seiner selbst sich als niedrig und gering erscheint. In zwölf Stufen gestaltet sie sich zu ihrer Vollkommenheit. Die Demuth muß sich aber dann verklären zur Liebe Gottes. Aus der Wurzel der Demuth muß die Blüthe der Liebe aufsprossen. Diese trägt dann den Geist auf ihren Schwingen hinauf in das Gebiet der höheren Erleuchtung.

5. Hat aber der Mensch durch Demuth und Liebe das höhere Leben des Geistes errungen, dann ist es an ihm, die Wahrheit mit seinem Geiste zu betrachten, und in deren Tiefen betend und verehrend einzudringen. Und je tiefer er in dieser Betrachtung in die ewige Wahrheit sich versenkt, desto mehr steigt seine Bewunderung derselben. Und gerade in Folge dieser staunenden Bewunderung kann es geschehen, daß der Geist außer sich kommt, und in diesem Zustande des Außersichseins ganz in dem Ocean der unendlichen Wahrheit versinkt. Das ist die Ekstase.

6. In dieser Ekstase anticipirt der Mensch vorübergehend in gewissem Grade den Zustand, in welchen die Seele nach dem Tode des Leibes eintreten wird. Denn hier im jenseitigen Leben wird gleichsam das Starre unseres Willens flüssig werden, und und unser ganzes Wollen wird in dem göttlichen Wollen aufgehen, in dieses sich ergießen. Wie der Wassertropfen, in den Wein fallend, ganz in diesen übergeht, so wird auch die Seele im Jenseits nichts von sich selbst zurückbehalten, sondern ganz in Gott übergehen. Nicht als ob ihr Wesen, ihre Substanz unterginge; diese wird ewig bleiben; aber sie wird ganz in die göttliche Form sich verwandeln. Das ist die Vergöttlichung.

---

1) Von seiner frommen Mutter Aletha in Gottesfurcht erzogen, zog er sich im dreiundzwanzigsten Jahre seines Lebens in das Kloster Cisteaux zurück. Aber schon nach drei Jahren wurde er zum Abte des neugegründeten Klosters Clairveaux erwählt. Bald jedoch mußte er aus der Verborgenheit in's öffentliche Leben hervortreten. Er bewog den Gegenpapst Anaklet, der dem rechtmäßigen Papste Innocenz II. gegenüber sich behaupten wollte, zum freiwilligen Rücktritt, und wendete so das drohende Schisma ab. Er trat gegen die Irrlehren Abälards auf, und bewirkte deren Verurtheilung auf dem Concil zu Sens (1140). Ebenso energisch trat er gegen die Irrlehren Gilberts und der Katharer auf. Arnold von Brescia fand bei seinen Empörungsversuchen an ihm einen unbesiegbaren Gegner. Freimüthig sprach er sich über obwaltende Uebelstände im kirchlichen Leben selbst dem Papste Eugen gegenüber aus, und drang auf Abstellung derselben. Der zweite Kreuzzug, der 1147 unternommen wurde, war sein Werk. So wirkte er, obgleich schwach an Körper, durch den Geist Gottes gestärkt, unermüdlich fort bis zu seinem Tode.

2) Opp. S. Bernardi ed. Martène, Venet. 1567 u. Mabillon, Par. 1696 u. 1719. Ueber Bernhard schrieben: Neander, Der heil. Bernhard und sein Zeitalter, Berl. 1813; Ellendorf (Essen 1837) und Ratisbonne, Histoire de S. Bernard, ed. 2. Par. 1843.

2. Hugo von St. Victor.

§. 149.

1. An Bernhard schließt sich sein Zeitgenosse und Freund Hugo von St. Victor (1097—1141) an. Nach einigen soll er zu Ypern in Flandern, nach anderen in Niedersachsen geboren sein. Seine erste Bildung erhielt er im Kloster Hammersleben bei Halberstadt, die er dann im Kloster von St. Victor bei Paris vollendete. Bald stand er der Schule dieses Klosters vor, und wirkte an derselben bis zu seinem Tode. Er war nicht blos Mystiker, sondern auch ein gründlicher und tiefer Denker. Das beweist sein umfangreiches Werk »De sacramentis«, in welchem er ein ziemlich vollständiges System der Theologie entwarf, und zwar nach derselben Methode wie Anselm.

2. Aber was wir oben von den Geisteswerken der mittelalterlichen Mystiker im Allgemeinen bemerkt haben, das gilt ganz vorzugsweise von diesem Werke Hugo's De sacramentis. Durch alle speculativen Untersuchungen, die in demselben gepflogen werden, geht der mystisch-contemplative Zug hindurch, und dadurch gewinnt diese Schrift etwas so Anziehendes, daß durch die Lectüre derselben Verstand und Gemüth bezaubert werden. Sowohl was den Inhalt, als auch was die Form und den Styl der Darstellung betrifft, gehört diese Schrift Hugo's zu dem Schönsten und Herrlichsten, was der christliche Geist des Mittelalters hervorgebracht hat. Das Geist- und Gemüthvolle, wie es in der genannten Schrift Hugo's hervortritt, trifft man in den Anselmianischen Schriften nicht. Hugo hat hier etwas von dem platonischen Geiste.

3. Von Anfang an, sagt Hugo, hat Gott die Welt so geordnet, daß der Mensch zwar nie Gott gänzlich, d. i. nach seiner ganzen Vollkommenheit erkennen, aber doch auch nie gänzlich in Unwissenheit über Gott sein konnte. Hätte Gott sich dem Menschen nach der ganzen Vollkommenheit seiner Natur zur Erkenntniß dargeboten, dann hätte der Glaube kein Verdienst mehr gehabt und der Unglaube wäre unmöglich gewesen. Hätte Gott sich aber dem Menschen gänzlich verborgen, dann wäre der Glaube ohne Unterstützung der Wissenschaft geblieben, und der Unglaube hätte in dieser gänzlichen Unwissenheit eine Entschuldigung gefunden. (De sacr. l. 1, p. 3, c. 2.)

4. Frägt es sich nun aber, auf welche Weise denn Gott den Menschen sich kund gegeben habe, so ist der Weg, um zur Gotteserkenntniß zu gelangen, ein zweifacher: wir erkennen Gott einerseits durch unsere Vernunft und andererseits durch die Offenbarung. Und beiderseits ist wiederum eine zweifache Weise der Erkenntniß auszuscheiden. Was zuerst die Vernunfterkenntniß betrifft, so erschließt der Mensch Gottes Dasein sowohl aus der Betrachtung seines eigenen Innern, als auch aus der Betrachtung der äußeren, sichtbaren Dinge. Was dagegen die Offenbarung betrifft, so vermittelt sie sich dem Menschen entweder auf dem Wege göttlicher Inspiration, oder das Offenbarte kommt von Außen her an ihn auf dem Wege äußerer Belehrung, die durch Wundererweisungen in ihrer Wahrheit bekräftigt wird. (De sacr. l. 1, p. 3, c. 3.)

5. In Bezug auf die Beweise für Gottes Dasein legt Hugo das Hauptgewicht auf den Beweis, der aus der Existenz des Geistes geführt werden kann. Der Geist erkennt sich nämlich selbst als ein Seiendes, und unterscheidet sich in dieser seiner Selbsterkenntniß genau von dem Körper, und von Allem, was ihn sonst umgibt. Indem er aber sich als ein wahrhaft Seiendes erkennt, sieht er auch, daß er nicht immer gewesen sei, daß er also einen Anfang des Seins genommen habe, und daß der Grund dieses Anfanges seines Seins nicht wiederum er selbst gewesen sein könne. So wird er unabweisbar dazu hingeleitet, eine schöpferische Ursache anzuerkennen, die als solche den Grund seines Daseins in sich schließt. Diese kann nicht wieder einen Anfang gehabt haben; sonst würde die gleiche Schlußfolgerung recurriren. Sie ist also aus sich seiend — ewig, d. h. sie ist Gott. (Ib. 1, 1, 28.)

6. Die Einheit Gottes ist gewährleistet vorerst durch die harmonische Zusammenstimmung aller Dinge unter sich, weil und in so fern eine solche durchgreifende Harmonie ohne einen einheitlichen Ordner aller Dinge nicht möglich wäre. Setzen wir ferner mehrere höchste Principien voraus, die als solche unter sich ähnlich sind, dann haben wir zwar eine Art Einheit zwischen ihnen, eine Einheit der Aehnlichkeit nämlich oder der Gleichartigkeit; aber eine solche Einheit ist nicht eine vollkommene Einheit; sie nähert sich der letzteren blos an. Gott aber ist das höchste und vollkommenste Wesen, und als solchem muß ihm überall das Vollkommenste zugetheilt werden. Er ist mithin vollkommene Einheit, und diese ist er nur unter der Bedingung, daß er kein Gleichartiges neben sich hat, daß er einzig ist.

7. In Gott ist eine doppelte Macht zu unterscheiden: die Macht des Thuns, und die Macht keinem Leiden zugänglich zu sein. In beiderseitiger Beziehung nun müssen wir Gott als allmächtig anerkennen. Denn einerseits kann er Alles thun, was er will, und andererseits gibt es nichts, was auf ihn einen derartigen Einfluß ausüben könnte, daß er sich dabei leidend verhielte. Nur solches kann Gott nicht thun, was mit seinem Wesen und mit seinen Eigenschaften im Widerspruch stünde. Aber das ist kein Zeichen von Unmacht, sondern beweist vielmehr Gottes Allmacht; denn könnte er solches thun, dann wäre er nicht allmächtig. Und eben deshalb, weil Gott allmächtig ist, haben diejenigen Unrecht, die behaupten, Gott könne Nichts Anderes thun, als was er thut, oder dasjenige, was er thut, nicht besser machen, als er es wirklich macht. Solches behaupten heißt die unendliche Macht Gottes in gewisse Grenzen einschließen, was nicht geschehen kann noch darf. (De sacr. l. 1, p. 2, c. 22.)

8. Weiter wollen wir auf die theoretischen Ausführungen Hugo's nicht mehr eingehen. Wir wenden uns vielmehr den mystischen Lehren zu, die theils in dem schon genannten Hauptwerke Hugo's enthalten sind, theils von ihm in kleineren Schriften, wie: »De arca Noë mystica«, »De arca Noë morali«, »De arrha animae«, »De vanitate mundi«, »De modo dicendi et meditandi« u. s. w. weiter ausgeführt sind. Nebenbei müssen wir hier noch ein weiteres nicht unbedeutendes Werk Hugo's erwähnen, nämlich die »Eruditio didascalorum«, in welchem er eine Encyclopädie der Wissenschaften entwirft und Gegenstand und Aufgabe der einzelnen Wissenschaften festzustellen sucht[1]).

9. Hugo unterscheidet in der menschlichen Erkenntniß ein Dreifaches:

---

1) Hugo's Werke ed. Par. 1524; Ven. 1588; ed. Rothomag. 1648, und darnach bei Migne, Bd. 175—177. Ueber Hugo handeln: A. Liebner, Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, Leipz. 1836, und Hauréau, Par. 1860.

die Einbildungskraft, die Vernunft und die Intelligenz. Dieser dreifachen Verzweigung der menschlichen Erkenntnißkraft entspricht auch eine dreifache Thätigkeit, nämlich die Cogitatio, welche der Einbildungskraft, die Meditatio, welche der Vernunft, und die Contemplatio, welche der Intelligenz angehört. Die Cogitatio geht auf das Sinnliche, und ist daher nichts anderes, als die vorstellende Thätigkeit der Seele. Die Meditatio dagegen ist das discursive Denken, und bethätigt sich daher als anhaltende und in die Tiefe gehende Erforschung des Wesens und der Beziehungen der Dinge, um das Was, das Wie, und das Warum derselben zur Erkenntniß zu bringen. Die Contemplatio endlich ist der lichte und freie Blick des Geistes, in welchem dieser ohne Beihilfe der discursiven Thätigkeit das ideale Object unmittelbar anschaut und im Bewußtsein festhält.

10. Dieses vorausgesetzt, lehrt nun Hugo, daß der Mensch durch die niederen Stufen der Erkenntniß hindurch zur Contemplation sich erheben könne und solle. Die Grundbedingung dieser Erhebung ist auf erster Linie sittliche Vervollkommnung in der christlichen Liebe, und auf zweiter Linie die Einkehr der Seele in sich selbst und Zurückziehung derselben vom Sinnlichen. Hat die Seele sich in solcher Weise zur mystischen Contemplation disponirt, dann kann der contemplative Blick frei und ungehindert in den unendlichen Kreis der göttlichen Wahrheit schauen; die Seele steigt über sich selbst empor, und versinkt in dem Meere des göttlichen Lichtes.

11. Doch will Hugo so wenig wie der heil. Bernhard diese mystische Erhebung in die Hand des Menschen allein gelegt wissen; sie steht ihm vielmehr im wesentlichen Zusammenhange mit der Gnade der Erleuchtung. Der Mensch, sagt er, ist ursprünglich von Gott mit einem dreifachen Auge ausgestattet worden, mit dem Auge des Fleisches (Einbildungskraft), mit dem Auge der Vernunft und mit dem Auge der Contemplation. Allein durch die Finsterniß, welche in Folge der Sünde über den Geist des Menschen hereinbrach, erlosch in ihm das Auge der Contemplation gänzlich, und auch das Auge der Vernunft wurde getrübt, so daß es nun die Wahrheit nicht mehr klar sehen und deutlich unterscheiden konnte. Aber durch die Gnade der Erlösung wurde nicht blos das Auge der Vernunft wieder klar und hell, sondern es wurde auch das Auge der Contemplation wieder eröffnet, so daß der Mensch nun durch die erleuchtende Gnade wieder in den Stand gesetzt ist, die Höhen der mystischen Contemplation zu erklimmen.

12. Aber freilich ist solches nur möglich auf der Grundlage des Glaubens. Wie der Glaube der durch die Sünde verdunkelten Vernunft zu Hilfe kommt und zu Hilfe kommen muß, wenn ihr Streben nach Wahrheit von dem gewünschten Erfolge gekrönt sein soll, so muß der Glaube auch die unverrückbare Grundlage der Contemplation bilden. Denn der Glaube ist es, welcher das uns Verborgene wieder offenbar macht, und außerdem unsere Erkenntniß mit solchen Wahrheiten bereichert, an welche die auf sich allein gestellte Erkenntniß durch eigene Kraft nicht hinanzureichen vermag.

3. Richard von St. Victor.

§. 150.

1. In die Fußstapfen Hugo's trat sein Schüler und Nachfolger im Lehramte, Richard von St. Victor († 1173), ein Schotte von Geburt. Er faßte, wie Hugo, die beiden Richtungen geistiger Thätigkeit, die speculative und contemplative, in sich zusammen, und in beiderseitiger Beziehung sind seine Leistungen gleich hervorragend. Die speculative Richtung seiner Thätigkeit ist vertreten in dem Werke De trinitate, in welchem eine ziemlich vollständige speculative Lehre von Gott und von dem trinitarischen Leben Gottes niedergelegt ist; die mystisch-contemplative Richtung dagegen ist vertreten in den zwei Schriften: De praeparatione ad contemplationem (Benjamin minor) und De contemplatione (Benjamin major). Dazu kommen dann noch das Buch De statu interioris hominis und die Schrift De exterminatione mali[1]).

2. Richard legt seiner mystisch-contemplativen Lehre die gleiche dreifache Gliederung der menschlichen Erkenntnißkraft (Einbildungskraft, Vernunft und Intelligenz) und der menschlichen Erkenntnißthätigkeit (cogitatio, meditatio, contemplatio) zu Grunde, wie Hugo. Ebenso setzt er, wie Hugo, sittliche Vollkommenheit und Einkehr der Seele in sich selbst als die wesentlichen Bedingungen des mystisch-contemplativen Lebens voraus. Richard vergleicht Wille und Vernunft mit den beiden Frauen Jakobs, der Lia und der Rachel. Wie Jakob zuerst mit der Lia sich vermählte und aus ihr Söhne und Töchter erzeugte, und dann erst die Rachel von ihm empfing und zuerst den Joseph, dann den Benjamin gebar, so muß auch vorerst der Wille von dem göttlichen Geiste gleichsam befruchtet werden, damit er aus sich und in sich die Tugenden gebäre; dann aber muß der Geist in sich selbst einkehren und sich als den Spiegel Gottes beschauen, damit die Selbsterkenntniß, dieser „Joseph" des geistigen Lebens in ihm geboren werde. Erst auf dieser Grundlage kann er dann zur Contemplation sich erheben, und so der „Benjamin" des geistigen Lebens in ihm Leben und Gestalt bekommen.

3. Dieses vorausgesetzt unterscheidet dann Richard vorerst rücksichtlich der Objecte, auf welche die Contemplation sich beziehen kann, eine sechsfache Aufstufung derselben. Nämlich:

a) Die erste Stufe ist, »in imaginatione et secundum imaginationem«. Hier wendet sich die Contemplation der sinnlichen Welt zu, um in der Schönheit derselben die Schönheit Gottes zu schauen.

---

1) Opp. Rich. à S. Vict. ed. Ven. 1506; Par. 1518; bei Migne, Bd. 194. Ueber Richard von St. Victor schrieb Engelhardt, Richard von St. Victor und J. Ruysbroeck, Erlangen 1838; Kaulich, Die Lehren des Hugo und Richard von St. Victor, Prag 1865. Vgl. Görres, Christliche Mystik, Regensb. 1836—42; Helfferich, Die christliche Mystik, Hamb. 1842; Schmid, Der Mysticismus in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824; Noack, Die christl. Mystik des Mittelalters, Königsb. 1853; u. s. w.

b) Die zweite Stufe ist, „in imaginatione et secundum rationem.“ Hier geht die Contemplation auf die Ursachen der sinnlichen Dinge, um in diesen Gottes Macht und Weisheit zu schauen und zu bewundern.

c) Die dritte Stufe ist, „in ratione et secundum imaginationem.“ Hier bezieht sich die Contemplation auf das Uebersinnliche in den sinnlichen Dingen, auf deren Ideen, in so fern darin der Abglanz der göttlichen Wesenheit zu erblicken ist.

d) Die vierte Stufe ist, „in ratione et secundum rationem.“ Hier wendet sich die Contemplation den rein geistigen Wesen zu, als da sind die Seele und die Engel, und betrachtet hier Gott in seinem „Bilde“, da in den geistigen Wesen das „Bild“ (imago) Gottes niedergelegt ist.

e) Die fünfte Stufe ist „supra rationem, sed non praeter rationem.“ Auf dieser Stufe erhebt sich die Contemplation zur Betrachtung Gottes selbst, jedoch nur in so weit, als Gott durch unsere Vernunft allein erkennbar ist, also nach seiner Wesenheit und nach seinen Attributen.

f) Die sechste Stufe endlich ist, „supra rationem et praeter rationem.“ Hier geht die Contemplation auf jene undurchdringlichen Geheimnisse Gottes, welche alle Erkenntniß- und Fassungskraft unserer Vernunft übersteigen, zunächst also auf die göttliche Trinität und dann auf die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung.

4. Aber nicht blos nach der Verschiedenheit der Objecte, sondern auch nach der Verschiedenheit des Grades oder der Intensität der Contemplation sind verschiedene Contemplationsstufen zu unterscheiden. Und zwar sind in dieser Richtung drei Stufen auszuscheiden, nämlich:

a) Auf der ersten Stufe erweitert sich der Geist (mentis dilatatio); d. h. der Gesichtskreis der Contemplation wird größer; in Folge dessen löst sich die Sprödigkeit und Trockenheit des Gemüthes und der Geist schmilzt gewissermaßen wie Wachs.

b) Auf der zweiten Stufe erhebt sich der Geist (mentis sublevatio); d. h. in Folge des Hereinfallens des göttlichen Lichtes übersteigt die Contemplation die Grenzen, inner welchen das gewöhnliche geistige Leben des Menschen sich bewegt.

c) Auf der dritten Stufe endlich wird der Geist sich selber entrückt (mentis alienatio); d. h. er gelangt in einen solchen Zustand, in welchem alle untergeordneten psychischen Kräfte zum Schweigen kommen, das individuelle Bewußtsein aufhört, und der Geist in der Contemplation ganz in den Ocean des göttlichen Lichtes versinkt, so daß derselbe in der Schauung völlig absorbirt ist.

5. Die Entrückung des Geistes oder die Ekstase ist das Höchste, was der Mensch überhaupt zu erreichen vermag. Hier stirbt die Rachel in der Geburt des Benjamin, d. h. die Geburt des höheren ekstatischen Lebens ist nur möglich unter der Bedingung, daß Sinn und Vernunft zur Unthätigkeit gebunden sind, und blos das Auge der Intelligenz geöffnet bleibt. Doch kann der Mensch durch seine eigenen Bemühungen nicht zu dieser Stufe des mystischen Lebens sich erheben. Hier vermag der Mensch Nichts; Alles thut die Gnade der Erleuchtung, die ihm Gott mittheilt. Der Mensch kann sich zu dieser Stufe des mystischen Lebens vorbereiten, disponiren; aber die Stunde der Erleuchtung muß er abwarten. Was aber der Mensch in diesem Zustande der Entrückung schaut, das muß nachträglich immer an der heiligen Schrift geprobt werden; wenn es dieser widerstreitet, so ist es Täuschung; wenn es von ihr nicht bestätigt wird, ist es suspect oder wenigstens nicht gewiß.

6. Außer Richard von St. Victor ist endlich noch zu nennen dessen Nachfolger im Priorate Walter von St. Victor. Dieser ist der Speculation nicht mehr in dem Grade befreundet, wie seine Vorgänger. Das hochmüthige Gebahren der damaligen „modernen Dialectiker" gab ihm die Veranlassung dazu. Er will, daß man in theologischen Dingen nicht auf bloße Vernunftgründe, sondern zuerst und zumeist auf die Auctorität der Väter sich stütze. Er schrieb ein Buch „gegen die vier Labyrinthe Frankreichs" (Abälard, Gilbert, Peter der Lombarde und Peter von Poitiers). Er hebt in demselben mehrere Sätze aus den Schriften dieser Männer hervor, die er für häretisch erklärt, und stellt ihnen die wahre katholische Lehre gegenüber. Jedenfalls ist er in seiner Bekämpfung der wissenschaftlichen Speculation zu weit gegangen.

7. Wir haben nun noch drei Männer zu erwähnen, in welchen die theologischen und philosophischen Bestrebungen der ersten Periode einen gewissen Abschluß finden, in so fern diese Männer die Resultate der wissenschaftlichen Bewegung dieser Epoche systematisch zusammengeordnet und verarbeitet haben. Es sind dies:

IX. Peter der Lombarde, Alanus von Ryssel und Johannes von Salisbury.

§. 151.

1. Gewöhnlich sieht man den Hildebert von Lavardin, Erzbischof von Tours, als den ersten an, welcher im Anfange des zwölften Jahrhunderts in seinem „Tractatus theologicus" die Dogmen in systematischer Uebersicht zusammengestellt hätte. Aber dieses Werk ist wohl nicht dem Hildebert, sondern dem Hugo von St. Victor zuzuschreiben. Die eigentliche Systematisirung des dogmatischen Lehrstoffes tritt uns vielmehr im Laufe des zwölften Jahrhunderts entgegen in den theologischen Sammlungen, welche man als Libri sententiarum bezeichnete. Als Verfasser solcher libri sententiarum werden genannt: Robert Pulleyn († 1150), Robert von Melun und Hugo von Rouen († 1164), sowie Peter von Poitiers, Kanzler der Universität Paris († 1205). Das bedeutendste Werk dieser Kategorie aber sind die »Quatuor libri sententiarum« des Petrus Lombardus, Lehrers zu Paris († 1164)[1]).

2. Die „Libri sententiarum" des Lombarden sind nichts anderes, als eine compendiöse, systematisch geordnete Zusammenstellung der christlichen Dogmen und ihrer Folgesätze. Die Dogmen oder ihre Folgesätze stellt der Lombarde stets voran, und sucht sie dann durch die heilige Schrift, durch die Auctorität der Väter und durch Vernunftbeweise zu begründen, worauf er dann die Gründe, die dagegen zu sprechen scheinen, widerlegt oder die scheinbar abweichenden

---

1) P. Lombardi ll. quat. sententiarum sind Ven. 1477. Basil. 1516. Col. 1576 u. ö, sowie auch von Migne in seiner Patrologie veröffentlicht worden; des Rob. Pullus Sentenzen, und zugleich die des Peter von Poitiers durch Mathaud, Par. 1655; aus den Quaestiones de divina pagina oder der Summa theol. des Robert von Melun hat du Boulay in der Hist. univ. Par. Fragmente veröffentlicht; dann auch Hauréau, phil. scol. 1, p. 332 sqq.

Väterstellen mit dem Dogma zu vereinbaren sucht. Nach dieser Methode abgefaßt eignete sich das Werk ganz besonders für den theologischen Unterricht. Und in der That wurde es in der Folgezeit des Mittelalters allgemein in den Schulen dem theologischen Unterrichte zu Grunde gelegt. Daher auch die vielen Commentare, die nachmals zu den Sentenzen des Lombarden geschrieben wurden.

3. Die systematische Anordnung des Lehrstoffes läßt allerdings noch Manches zu wünschen übrig, aber sie ist doch wenigstens der Ansatz zu jener vollkommeneren Systembildung, welche nachmals in den sog. Summen durchgeführt worden ist. Das Ganze theilte der Lombarde ein in die Lehre von den Dingen und in die Lehre von den Zeichen, indem er unter einem Dinge dasjenige versteht, was nicht angewendet wird, um etwas zu bezeichnen, zu symbolisiren, während er unter Zeichen die Sakramente versteht, weil diese wirksame Zeichen der Gnade sind. Die Lehre von den Dingen ist aber wiederum viergetheilt. Diese Viertheilung entnimmt der Lombarde aus der Unterscheidung der Dinge in solche, welche Gegenstand des Genusses, in solche, welche Gegenstand des Gebrauches, in solche, welche Gegenstand des Genusses und Gebrauches zugleich, und endlich in solche, welche genießend und gebrauchend sind. Gegenstand des Genusses ist Gott, die heilige Trinität; Gegenstand des Gebrauches sind die weltlichen Dinge; Gegenstand des Genusses und Gebrauches zugleich sind die Tugenden, genießend und gebrauchend endlich sind die Engel und die Menschen. Demnach handelt der Lombarde zuerst von Gott und von der göttlichen Trinität; dann von den geschöpflichen Dingen im Allgemeinen, dann von den Engeln und Menschen, hierauf von den Tugenden, und endlich von den Sakramenten.

4. Wenn in den Sentenzen des Lombarden die Theologie vorwiegend in positiver Weise behandelt wird, und das speculative Moment an die zweite Stelle tritt, so wiegt dagegen bei Alanus von Ryssel die philosophische Richtung vor. Alanus war aus Lille in Flandern (Ryssel, ab insulis) gebürtig, trat zu Clairveaux in den Cistercienserorden, und wurde daselbst Schüler des heiligen Bernhard. Später trat er als Lehrer zu Paris auf, und erwarb sich den ehrenden Beinamen Doctor universalis. Als Bischof von Auxerre soll er 1202 gestorben sein. Sein Hauptwerk ist betitelt: De arte sive de articulis fidei Catholicae ad Clementum III. Dazu kommen noch: „Regulae theologicae," und fünf Bücher gegen die Häretiker [1]).

5. In dem erstgenannten Hauptwerke stellt Alanus die kirchlichen Dogmen in kurzen, prägnanten Sätzen systematisch zusammen, indem er zugleich jedem derselben in der gleichen gedrängten Kürze jene philosophischen Beweise beifügt, welche die Schulen bisher zu deren Begründung beigebracht hatten. Die Ordnung, in welcher er die Dogmen zusammenstellt, ist im Ganzen dieselbe, wie wir sie bei dem Lombarden finden. Daß er aber zumeist bei den philosophischen Beweisen (wenigstens in seinem Hauptwerke) stehen bleibt, dafür gibt er den Grund in der Zueignung des Werkes an Clemens III. selbst an.

6. Die Angriffe der Muhamedaner, Juden und Häretiker, sagt er nämlich, gaben

---

1) Opp. Alan. ed. de Visch, Antw. 1653. Auch bei Migne sind sie sämmtlich abgedruckt.

Veranlassung zu seinem Werke. Er will die katholische Lehre gerade gegen diese Gegner vertheidigen; darum beruft er sich nicht auf die Wunder, auch nicht auf die Auctorität der Väter, weil jene diese nicht anerkennen, sondern bleibt vielmehr bei den Vernunftgründen stehen, da diesen jene nichts entgegenzusetzen vermöchten. Das Werk ist daher vielmehr eine Apologie, als eine Dogmatik. Dabei vergißt Alanus jedoch nicht zu bemerken, daß die Vernunftbeweise für die Mysterien nicht als demonstrativ, sondern nur als Congruenzbeweise (probabiles rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere) zu betrachten seien.

7. Endlich ist noch zu erwähnen Johannes von Salisbury. Geboren um 1110 (nach Anderen 1120) zu Salisbury in England kam er 1136 nach Frankreich, um sich den Wissenschaften zu widmen, und hatte hier die berühmtesten Männer der damaligen Zeit (Abälard, Alberich, Robert von Melun, Wilhelm von Conches, Gilbert, Robert Pulleyn u. A.) zu Lehrern. Wie Abälard und Bernhard von Chartres, und in noch weiterer Ausdehnung als diese, verband er das Studium classischer Autoren mit der logisch-theologischen Bildung. Im Jahre 1151 nach England zurückgekehrt, wurde er Caplan des Primas Theobald von Canterbury, und nach dessen Tod Secretär des neuen Primas Thomas Becket, dem er nun während der ganzen Zeit seiner Amtsführung mit Rath und That, helfend und tröstend zur Seite stand. Später wurde er Bischof von Chartres, und starb im Jahre 1180.

8. Die beiden Hauptschriften des Johannes von Salisbury sind der Polycraticus, seu de nugis curialium, worin er das Hofleben der damaligen Zeit schildert und tadelt, der Entheticus, und endlich der Metalogicus, in welchem er über den Werth der Logik spricht und diese vertheidigt[1]. Für unsern Zweck ist nur das letztgenannte Werk von Bedeutung. Indem aber Johannes im Metalogicus die Logik in Schutz nimmt, unterläßt er auch nicht, den Mißbrauch derselben von Seite der damaligen „modernen Dialectiker" strenge zu rügen. Er tadelt letztere, daß sie Alles und Jedes mit der Dialectik allein ausmachen wollen, ohne auf die Auctorität der Väter Rücksicht zu nehmen, und durch diese Methode sich zu den keckſten Behauptungen hinreißen lassen. Deßhalb stehen diese „modernen Dialectiker" gar weit ab von den alten Philosophen. Diese sind zwar gleichfalls nicht ohne schwere Irrthümer gewesen; aber ihre Methode war doch eine bessere, als die der Cornuficii (Spottname für die sophistischen Dialectiker) es ist.

9. Demgemäß empfiehlt Johannes Vorsicht und eine weise Skepsis in wissenschaftlichen Behauptungen. Zwar die unmittelbar evidenten Vernunftprincipien und die aus diesen mit Nothwendigkeit erfolgenden Folgesätze, sowie die Thatsachen der Erfahrung und die Lehren des Glaubens dürfen nicht angetastet werden; sie sind über jeden Zweifel erhaben; aber in solchen Dingen, die weder durch die Auctorität des Glaubens gewährleistet, noch durch das Zeugniß der Sinne gesichert seien, noch

---

1) Eine Gesammtausgabe der Werke des Joh. v. Salisb. hat J. A. Giles besorgt, 5 voll. Oxford 1848, wieder abgedruckt bei Migne. Ueber Joh. v. Salisb. handeln: Reuter, Joh. v. Salisb., zur Geschichte der christlichen Wissenschaft des zwölften Jahrh., Berlin 1842; C. Schaarschmidt, Joh. Saresb., nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipzig 1862.

aus sicheren und unerschütterlichen Vernunftwahrheiten mit Nothwendigkeit erfolgen, solle man in seinen Behauptungen nicht so dreist und rücksichtslos zu Werke gehen, sondern nach Art der Akademiker sein Urtheil zurückhalten, damit man nicht etwas als gewiß annehme, was doch in Wahrheit nicht gewiß ist. Man soll auch bei mehr oder weniger unfruchtbaren Problemen nicht zu lange verweilen, damit man darüber nicht das Wichtigere vergesse, wie es z. B. die Dialectiker mit der Theorie der Universalien machen, worüber jeder eine eigene Ansicht haben will (Johannes führt acht Ansichten auf, welche damals gang und gebe waren), die er dann in jeder Weise zur Geltung zu bringen sucht. Dennoch führt Johannes auch seine eigene Ansicht darüber an, die aber von der des Boethius und Gilbert nicht wesentlich abweicht.

10. Im Gegensatz zu dem unfruchtbaren Schulgezänk dringt Johannes mit Entschiedenheit auf eine höhere ethische Richtung der philosophischen Bestrebungen. Die Philosophie muß aus der Liebe zur Wahrheit, aus der Liebe zu Gott hervorgehen, und muß zugleich wieder diese zum Zwecke haben. Wie das Gesetz und die Propheten die Liebe Gottes erzwecken, so muß auch alle philosophische Erkenntniß auf Stärkung und Erhöhung der Liebe Gottes, und dadurch auf Stärkung und Förderung der Tugend überhaupt hingerichtet sein. Alles was in den philosophischen Lehren und Bestrebungen diesem Zwecke nicht dient, ist leeres Gerede, eitle Fabel.

Zweite Periode.

Blüthezeit der christlichen Scholastik.

Vorbemerkungen.

§. 152.

1. Es ist schon früher gesagt worden, daß der großartige Aufschwung der christlichen Scholastik im 13. Jahrhundert seinen äußern Grund, wenn wir von dem Aufblühen des Universitätswesens im 12. und 13. Jahrhundert absehen, vorzugsweise darin hatte, daß die abendländischen Gelehrten mit den sämmtlichen Schriften des Aristoteles bekannt wurden. Die erste Bekanntschaft mit denselben war durch die Araber und Juden vermittelt; nicht lange nachher kam aber auch der griechische Text derselben, besonders aus Constantinopel, nach dem Abendlande und wurde daselbst direct ins Lateinische übertragen.

2. Sporadisch hatte schon früher die Wissenschaft der Araber Einfluß auf die christlichen Scholastiker geübt. Um 1150 übersetzten Johannes Hispalensis und Dominicus Gundisalvi aus dem Arabischen mittelst des Castilischen in's Lateinische auf Geheiß des Erzbischofs Raymund von Toledo die Hauptwerke des Aristoteles nebst physischen und metaphysischen Schriften des Alfarabi, Avicenna und Algazel, wie auch das Buch des Avicebron »Fons vitae«. Auch das Buch De causis verbreitete sich in lateinischer Uebersetzung als aristotelisches Werk schon bald nach 1150, und ist, wie wir wissen, schon von Alanus citirt worden. Bald darauf wurde auch die sogenannte Theologia Aristotelis in lateinischer Uebersetzung bekannt, und daß diese Schrift nebst der Fons vitae des Avicebron und dem Buche De causis auf Amalrich und David von Dinanto Einfluß geübt habe, dürfte unstreitig sein. Im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts aber wurde die Bekanntschaft mit den aristotelischen Schriften allgemein.

3. In Folge dessen wurde nun die gesammte aristotelische Philosophie

in die christlichen Schulen aufgenommen. Wie dem theologischen Unterrichte die Sentenzen des Lombarden, so wurden dem philosophischen Unterrichte die Schriften des Aristoteles zu Grunde gelegt. Die aristotelische Philosophie galt als die Philosophie κατ' ἐξοχήν; Aristoteles wurde einfach als „der Philosoph" bezeichnet. Daher die vielen Commentare der Scholastiker dieser und der folgenden Zeit über die Schriften des Aristoteles, die nicht minder ausführlich und großartig angelegt sind, wie die Commentare zu den Sentenzen des Lombarden.

4. Diese Aufnahme der aristotelischen Philosophie konnte selbstverständlich nicht ohne Rückwirkung bleiben auf die Gestaltung der Theologie. Die Theologen nahmen die philosophischen Grundlagen, die sie zur speculativen Entwickelung und Begründung der Offenbarungswahrheiten nöthig hatten, aus der aristotelischen Philosophie herüber und verwendeten sie zu dem gedachten Zwecke. In Folge dessen ist die gesammte theologische Speculation dieser und der folgenden Zeit des Mittelalters von der aristotelischen Philosophie durchdrungen und bewegt sich, soweit es sich dabei um das speculative Moment handelt, in dem Rahmen derselben. Der adäquateste Ausdruck dieser Verschmelzung der aristotelischen Philosophie mit der Theologie sind die großartigen „Summae theologiae" welche im 13. Jahrhunderte entstanden und in welchen zugleich auch das systematische Streben dieser Zeit seinen Höhepunkt erreicht.

5. So erfuhr in der That die mittelalterliche Speculation durch die Aufnahme der aristotelischen Philosophie eine durchgreifende Umbildung. Damit ändert sich aber auch die Methode. Wenn bisher die Lehrer ihre Ausführungen nicht an eine bestimmte, stets gleichmäßig wiederkehrende Form banden, so wird jetzt die Methode aristotelisch. Es wird zuvörderst die Frage (quaestio) gestellt. Auf diese folgen in fortlaufender Reihe die Gründe, welche für das Ja und für das Nein sprechen. Daran schließt sich dann die Entscheidung (solutio) an, welche zuerst kategorisch hingestellt und erklärt, und dann syllogistisch begründet wird. Den Schluß bildet die Widerlegung der Gegengründe, welche gegen die Solutio zu sprechen scheinen. In solcher Weise wird jede Frage gesondert behandelt. Diese streng logische Methode war von dem günstigsten Einflusse auf genaue Bestimmung und Abgränzung der Lehrsätze und auf feste Begründung derselben. Und das wird auch immer ein unbestreitbarer Vorzug der Scholastik sein und bleiben.

6. Doch war diese Aufnahme der aristotelischen Philosophie auch nicht ohne Gefahr für die christliche Philosophie. Man erhielt den Aristoteles aus den Händen der Araber; mit ihm erhielt man aber zugleich auch die Commentare, welche die Araber zu Aristoteles geschrieben, sammt all den Irrthümern, die in letzteren sich niedergelegt finden. Da lag denn nun die Gefahr nahe, daß man sich mit der aristotelischen Philosophie auch jene Irrthümer aneignete, welche die arabischen Erklärer aus Aristoteles herauserklärt hatten. Und in der That fehlte es nicht an Lehrern, welche dieser Gefahr nicht entgingen.

7. Abgesehen von Amalrich und David von Dinanto, deren Irrthümer

wenigstens theilweise aus dem Einfluß des Arabismus entsprangen, und abgesehen von anderweitigen Vorkommnissen, welche schon im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts sich ereignet haben müssen, wurden im Jahre 1269 von einer Versammlung der Pariser Universitätslehrer unter dem Vorsitze des Bischofs Stephan mehrere Sätze verurtheilt, welche sämmtlich der arabischen Philosophie, namentlich dem Averroes entnommen sind, z. B. die Lehre von der Einheit des Intellectes in allen Menschen, von der Ewigkeit der Welt, von der Sterblichkeit der Seele, von der Beschränkung der göttlichen Erkenntniß und Vorsehung auf das Allgemeine u. s. w. Bald darauf, im Jahr 1277 traf ebendaselbst noch mehrere andere arabistische Sätze dasselbe Loos.

8. Man sieht hieraus, daß mit den aristotelischen Schriften auch die arabistischen Irrthümer in die christlichen Schulen sich einzudrängen versuchten. Daraus erklärt es sich, daß die kirchlichen Auctoritäten die Aufnahme der aristotelischen Philosophie in die christlichen Schulen anfangs nicht gerne sahen, und daß sogar Verbote erflossen, gewisse aristotelische Schriften in den Schulen zu erklären. Im Jahre 1210 verbot nämlich eine Pariser Synode die physischen Schriften des Aristoteles (auf drei Jahre); im Jahre 1215 wurde durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon das Studium der aristotelischen Bücher über Dialectik geboten, dagegen das Studium der Metaphysik und der physischen Schriften des Aristoteles verboten. Im Jahre 1231 endlich befahl Gregor IX., die durch das Provincialconcil aus einem bestimmten Grunde verbotenen libri naturales des Aristoteles sollten so lange in Paris nicht gebraucht werden, bis sie geprüft und von jedem Verdachte des Irrthums gereinigt seien. Die Kirche war dem Mißbrauche gegenüber, der mit der aristotelischen Philosophie anfänglich von mehreren getrieben wurde, zu diesen Maßregeln vollständig berechtigt.

9. Dazu kam dann noch ein weiterer Umstand. Jene, welche zugleich mit Aristoteles die arabistischen Irrthümer aufnahmen, eigneten sich folgerichtig auch den Satz der Arabisten an, daß die Philosophie und der Glaube ganz getrennte Gebiete seien in dem Sinne, daß etwas nach der Philosophie wahr und zugleich nach dem Glauben falsch sein könne und umgekehrt, und suchten durch diesen Satz ihre dem Glauben widerstreitenden Irrthümer zu decken, indem sie in demselben die Berechtigung für sich erblickten, solche Irrthümer wenigstens als philosophische Wahrheiten zu betrachten und festzuhalten, obgleich sie nach dem Glauben zu verwerfen seien. Dagegen mußte selbstverständlich die Kirche gleichfalls sich erklären, und wir finden deshalb den Satz, daß etwas nach der Philosophie wahr und nach dem Glauben falsch sein könne, gleichfalls unter jenen Sätzen, welche in der Mitte des 13. Jahrhunderts von der kirchlichen Auctorität verworfen wurden.

10. Allein dieser Mißbrauch der aristotelischen Philosophie, wie er durch den Einfluß des Arabismus veranlaßt wurde, war doch nur sporadisch, und scheint blos anfänglich eine größere Ausdehnung gehabt zu haben; bald machte sich die rechte Einsicht entschieden geltend, und die größten und angesehensten kirchlichen Lehrer begannen die sämmtlichen Schriften des Aristoteles mit Einschluß der Physik zu commentiren. Im Jahre 1254 wurde ohne

Widerspruch der Kirche von der Pariser Universität die Erklärung der aristotelischen Physik und Metaphysik sanctionirt, und so war die Herrschaft des Aristoteles in den christlichen Schulen entschieden. Es war aber auch ein ganz anderer Standpunkt, den die großen Lehrer des 13. Jahrhunderts dem Aristoteles gegenüber einnahmen.

11. Für's Erste waren sie weit entfernt, sich so sklavisch an Aristoteles zu halten, wie die arabischen Aristoteliker solches gethan. Diese, namentlich Averroes, hatten die Freiheit der Meinung dem Aristoteles vollständig geopfert, und hielten dafür, daß man dem Aristoteles in keinem Punkte widersprechen dürfe. Das war nicht die Ansicht der christlichen Scholastiker. Sie hielten den Aristoteles hoch, sehr hoch, sie betrachteten ihn als den Praecursor Christi in naturalibus, wie Johannes den Täufer als Praecursor Christi in gratuitis; aber sie widersprachen ihm und widerlegten ihn in allen Punkten, die nach ihrer Ueberzeugung als irrthümlich zu betrachten waren. Aristoteles sei kein Gott gewesen; er konnte irren und hat geirrt in vielen Punkten, und zwar gerade da, wo es sich um die höchsten Wahrheiten handelt: — das war der Grundsatz, von welchem sie ausgingen, und nach welchem sie in der Erklärung desselben verfuhren. Dem Ansehen des Aristoteles wollten sie damit keinen Eintrag thun; denn die Entschuldigung lag nahe: Aristoteles sei ja noch nicht unter dem Lichte der göttlichen Offenbarung gestanden.

12. In derselben Weise aber, wie sich dem Aristoteles gegenüber die christlichen Scholastiker die Freiheit des Geistes wahrten, wahrten sie sich selbe auch den Arabisten gegenüber. Die Commentare der Araber, namentlich die des Averroes, standen im großen Ansehen; aber die neuplatonische Fassung der aristotelischen Philosophie, wie sie in denselben vertreten war, wiesen die großen Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts im Ganzen und im Einzelnen mit Entschiedenheit zurück. Ja sie vertheidigten den Aristoteles selbst in vielen Punkten gegen eine solche Fassung seiner Lehre. Die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts einer neuplatonischen Fassung des Aristoteles zu beschuldigen, wie es neuerlich geschieht, heißt die geschichtlichen Thatsachen geradezu auf den Kopf stellen.

13. Demgemäß wiesen denn auch die großen Scholastiker des Mittelalters den arabistischen Satz, daß etwas nach der Philosophie wahr und nach dem Glauben falsch sein könne und umgekehrt, mit aller Entschiedenheit ab. Jener arabistische Satz konnte von Einzelnen festgehalten werden; im Ganzen und Großen hat er in der Scholastik nie Aufnahme gefunden. Im Gegentheil, die Scholastik hat ihn überall mit aller Energie bekämpft. Was dem Glauben nach wahr ist, das ist auch der Philosophie nach wahr; zwischen Vernunft und Offenbarung kann kein Widerspruch stattfinden: — das ist die allgemeine Lehre der Scholastik. Es ist widersinnig, der Scholastik jenen arabistischen Satz zur Last zu legen, oder gar zu behaupten, sie hätte denselben erfunden. Gerade das Gegentheil ist wahr. Es gab keine entschiedeneren Gegner jener Behauptung, als es die Scholastiker waren.

14. Deshalb betrachteten sie denn auch jeden philosophischen Lehrsatz, der dem Glauben widersprach, als theologisch und philosophisch zugleich falsch, ließen es aber dann nicht bei der bloßen Behauptung bewendet sein, sondern suchten auch stets vom philosophischen Standpunkte aus durch Vernunftgründe dessen Unwahrheit zu erweisen und in's Licht zu stellen. Die Offenbarung galt ihnen als unbedingte, nicht anzutastende Wahrheit; die menschliche Vernunft dagegen als irrthumsfähig. Wo daher ein Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung hervortrat, da mußte die Unwahrheit auf Seite der Vernunft liegen, und es konnte daher nicht gestattet sein, den Irrthum der Offenbarung gegenüber festzuhalten, vielmehr mußte es die Pflicht und Aufgabe

der Philosophie sein, auf philosophischem Wege denselben in's Licht zu stellen und zu widerlegen. Das war der Grundsatz der christlichen Scholastik.

15. Damit war denn auch das Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie gegeben. Die Theologie als die Wissenschaft von dem Offenbarungsinhalte mußte dem Range nach der Philosophie als der Wissenschaft von den Vernunftwahrheiten übergeordnet sein. Zugleich mußte letztere aber auch zum Dienste der Theologie behufs speculativer Entwickelung und Begründung des Offenbarungsinhaltes und systematischer Construction der Dogmen herangezogen werden. Von diesem Standpunkte aus galt die Philosophie als „Ancilla theologiae." Aristoteles hatte alle übrigen Theile der Philosophie als „dienende Mägde" der Philosophia prima bezeichnet; diese Bezeichnung trugen die Scholastiker nach dem Vorgange des Johannes Damascenus auf das Verhältniß der Philosophie zur Theologie über. Sie wollten damit die Philosophie ebenso herabwürdigen, als Aristoteles mit jenem Ausdrucke eine Herabwürdigung der übrigen Theile der Philosophie gegenüber der „ersten Philosophie" intendirt hatte, vielmehr nur das natürliche Verhältniß zwischen beiden damit andeuten wollte [1]).

16. Diese allgemeinen Gesichtspunkte vorausgesetzt, gehen wir nun auf die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts selbst über. Da begegnen uns denn zuerst:

I. Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Vincenz von Beauvais.

§. 153.

1. Alexander von Hales war der erste, welcher die gesammte Philosophie des Aristoteles und zugleich einen Theil der Commentare von arabischen Philosophen gekannt, und davon in der Theologie den ausgedehntesten Gebrauch gemacht hat. Er stammte aus der Grafschaft Gloucester in England, und erhielt seinen Beinamen von dem Kloster Hales, in welchem er erzogen worden war. Er studirte zu Paris, trat in den Franziskanerorden, und ward nachmals ein gefeierter Lehrer in Paris. Er erhielt den Ehrentitel: Doctor irrefragabilis et Theologorum Monarcha († 1245).

2. Im Auftrage Innocenz' IV. schrieb Alexander eine Summa universae theologiae [2]), in welcher er das ganze System der theologischen Wissenschaft auf der Grundlage der Schriften des Hugo von St. Victor und der Sentenzen des Lombarden mit Hilfe der gesammten aristotelischen Philosophie in einem großartigen Entwurfe zu entwickeln und darzustellen suchte. Innocenz IV. soll dieses Werk siebenzig Theologen zur Prüfung übergeben, und nachdem diese es erprobt hatten, allen Lehrern der Theologie empfohlen haben. Es war dies allerdings nicht die erste „Summa"; denn schon vor Alexander hatten Robert von Melun und Stephan Langton „Summen" geschrieben; aber Alexanders Summa war doch das erste bedeutende Werk dieser Kategorie.

3. Eine eingehende Darstellung des Inhaltes dieses Werkes halten wir hier nicht

---

1) Ueber die Bedeutung der Aristotelischen Philosophie für die Scholastik schrieb: Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt.

2) Zuerst Ven. 1475, dann auch Norimb. 1482, Ven. 1576 u. ö. gedruckt. — Man hat dem Alex. von Hales auch die Ven. 1572 gedruckten Glossen zur Aristotelischen Metaphysik zugeschrieben; diese sind aber nicht von ihm, sondern von Alex. von Alexandrien, der gleichfalls Franziskaner war.

für angezeigt, da dieses vielmehr der Geschichte der Theologie als Aufgabe anheimfällt. Wir beschränken uns auf folgende kurze Bemerkungen: Gott ist nach Alexander zugleich die vorbildliche, wirkende und Zweckursache aller Dinge. Die Ideen der Dinge sind nicht Etwas außer Gott bestehendes; sie sind im göttlichen Verstande. Sie sind im Grunde nichts anderes, als die göttliche Wesenheit selbst, insofern sie von Gott als das Prototyp, als die Causa exemplaris der Dinge erkannt wird. Deshalb sind sie auch der Sache nach Eins und nur beziehungsweise verschieden, insofern Gott nämlich seine Wesenheit als das Vorbid vieler und verschiedener Dinge erkennt. Nach dem Prototyp der Ideen hat Gott die Dinge aus Nichts erschaffen. In diesen kommen daher die göttlichen Ideen zur Offenbarung. Das Universale besteht nicht für sich, sondern blos in den einzelnen Dingen.

4. Gott ist das höchste Gut, und als solches der höchste Zweck, den alle Dinge anstreben. Daher die allgemeine Harmonie der Dinge untereinander, welche selbst durch die Uebel in der Welt nicht gestört wird, da auch diese in indirecter Weise zur Harmonie des Ganzen beitragen müssen. In dieser allgemeinen Harmonie gründet die Schönheit der Welt, welche in letzter Instanz als die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Welt betrachtet werden muß.

5. Zur selben Zeit, als die Vorträge des Alexander von Hales lernbegierige Schüler um seine Lehrkanzel sammelten, wirkte an der Universität Paris mit nicht geringerem Erfolge ein anderer Gelehrter, welcher dem Weltpriesterstande angehörte. Es war Wilhelm von Auvergne (auch Wilhelm von Paris genannt), geb. zu Aurillac, später Bischof von Paris, gest. 1249. Außer mehreren Werken, die in das Gebiet der Theologie, namentlich der praktischen, einschlagen, schrieb er ein großes philosophisches Werk unter dem Titel: De universo, wozu dann noch zwei kleinere Schriften: De Trinitate und De anima kommen [1]).

6. Wir begegnen in diesen Schriften nicht blos einem tiefdenkenden und scharfsinnigen Geiste, sondern auch einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit. Wilhelm kennt nicht blos die platonische und aristotelische, sondern er ist auch vollkommen eingeweiht in die arabische Philosophie. Und gerade diese arabische Philosophie ist es, welche er, besonders in seinem großen Werke De universo, widerlegend und begründend bekämpft. Er folgt den Lehrsätzen der arabischen Philosophie Schritt für Schritt, und widerlegt die Irrthümer derselben mit dem ganzen Aufwand seiner reichen Dialectik, unterläßt es aber nicht, zugleich auch die entgegengesetzte Wahrheit in ausgebreitetster Weise zu begründen.

7. Es gibt eine doppelte Prädication, lehrt Wilhelm: eine Praedicatio secundum essentiam, und eine Praedicatio secundum participationem. Erstere aber ist der letzteren vorausgesetzt; denn setzen wir z. B., daß ein Wesen gut sei durch Theilnahme an der Güte eines anderen, und daß dieses wieder gut sei durch Theilnahme an der Güte eines dritten, so setzt sich diese Theilnahme entweder in's Unendliche fort, oder sie schließt zuletzt ab in einem Wesen, das nicht per participationem, sondern per essentiam gut ist. Erstere Annahme wäre absurd; es bleibt also nur die letztere übrig.

---

1) Herausg. Ven. 1591, dann genauer und vollständiger durch Blaise Leferon, Aureliae 1674.

8. Wenden wir nun dieses Princip auf das Sein an, so müssen wir dadurch nothwendig zu Gott als dem nothwendigen, durch sich und aus sich seienden Wesen fortgeleitet werden. Es gibt nämlich Dinge, denen das Sein blos participativ zukommt, weil sie an sich sein und nicht sein können. Verhält es sich aber also, dann müssen wir, wenn wir nicht per absurdum in's Unendliche zurückgehen wollen, ein Wesen voraussetzen, welchem das Sein nicht mehr per participationem, sondern per essentiam zukommt, das also aus sich und nothwendig existirt, weil sonst eine Prädication des Seins per participationem gar nicht möglich wäre. Und dieses aus sich und nothwendig existirende Wesen ist Gott.

9. Damit ist denn nun zugleich gesagt, daß alle Dinge außer Gott nur sind durch Theilnahme an dem göttlichen Sein. Sie sind daher Werke Gottes. Ihre Möglichkeit ist zurückzuführen auf Gott, in so fern er sie in's Dasein zu setzen vermag. Es ist ganz ungerechtfertigt, wenn die Philosophen für die Möglichkeit ein Subject außer Gott postuliren. Denn setzt man die Materie als Trägerin der Möglichkeit, so theilt man ihr damit schon ein Sein zu, und dann fragt es sich wieder: Woher dieses Sein? Sagt man aber, die Materie sei selbst die Möglichkeit, so ist damit etwas ganz Absurdes behauptet; denn die Möglichkeit als solche ist ja nur eine bestimmte Relation zur Wirklichkeit, und eine Relation kann, weil sie unter die Kategorie des Accidenz fällt, nie für sich selbst sein.

10. Die göttliche Macht aber, welche den Dingen das Sein gibt, muß als die höchste und vollkommenste Macht gedacht werden, weil ja Gott als das absolut vollkommene Wesen jede Beschränkung, folglich auch die Beschränkung seiner Macht ausschließt. Die höchste und vollkommenste Macht wäre sie aber nicht, wenn sie blos zu Einem determinirt wäre; sie muß vielmehr von der Art sein, daß sie sich an sich gleichgültig verhält zu Verschiedenem. Wenn aber dieses, dann kann sie nur durch einen Willen in Bewegung gesetzt und zu einer bestimmten Wirkung determinirt werden. Also müssen wir Gott auch einen Willen, und zwar einen freien Willen zuschreiben, und da ein freier Wille wiederum nicht denkbar ist ohne eine Erkenntniß, durch welche derselbe geleitet wird, so müssen wir Gott auch als erkennendes Wesen denken.

11. Daraus folgt aber dann wiederum, daß das Dasein der Dinge allerdings zunächst auf die göttliche Macht zu reduciren ist, aber nur, insofern dieselbe vom freien Willen Gottes bewegt und determinirt und von der göttlichen Erkenntniß geleitet wird. Demnach trägt der göttliche Verstand die vorbildlichen Ideen der Dinge in sich; der göttliche Wille dagegen entschließt sich, nach diesem Vorbilde der ewigen Weisheit zu schaffen, und die göttliche Macht führt diesen Entschluß aus.

12. Es ist daher ganz falsch, wenn die (arabischen) Philosophen lehren, Gott bringe das, was außer ihm ist, durch sein Denken allein hervor. Ohne den göttlichen Willen ist keine Schöpfung möglich. Ebenso absurd ist es, wenn die Philosophen behaupten, aus Gott unmittelbar gehe blos die erste Intelligenz hervor, die Vielheit der Dinge dagegen erst mittelbar durch diese. Denn die göttliche Erkenntniß verhält sich in ganz gleicher Weise zu allem Erkennbaren; ihr liegt nicht das eine näher, das andere ferner; alle Ideen der Dinge sind in gleicher Weise in der göttlichen Weisheit enthalten; Gott schafft daher auch alles unmittelbar. Der Satz: Ab uno non est nisi unum gilt blos von den natürlichen, nicht von den freien Ursachen, und als freie Ursache ist ja Gott zu denken.

13. Die Welt kann ferner nicht ewig sein, wie die Philosophen behaupten; sie muß vielmehr einen Anfang genommen haben. Wilhelm sucht diesen Satz durch verschiedene Gründe zu beweisen. Wir wollen nur einen anführen. Da die Welt nicht nothwendig existirt, so ist sie an sich blos möglich. Die Möglichkeit verhält sich aber

zur Wirklichkeit, wie das Nichtsein zum Sein. Folglich kommt der Welt an sich das Nichtsein zu; das Sein erhält sie von Außen her durch die göttliche Ursache. Was aber einem Dinge an sich zukommt, das ist stets früher, als das, was ihm von Außen zugetheilt wird. Folglich muß die Welt vorher nicht gewesen sein, bevor sie wirklich wurde; sie hat also das Sein nach dem Nichtsein erhalten, d. h. sie hat einen Anfang ihres Daseins gehabt. Dies um so mehr, als unter der Voraussetzung, daß die Welt ihr Sein von Gott erhielt, nothwendig ein erster Augenblick angenommen werden muß, wo sie das Sein besaß, nachdem sie es von Gott erhalten, dieser erste Augenblick aber dann nichts anderes ist, als ihr Anfang.

14. Auch gegen die Beschränkung der göttlichen Vorsehung auf das Allgemeine, wie sie von den arabischen Philosophen gelehrt wurde, wendet sich Wilhelm. Wenn Gott, sagt er, die Dinge mit Erkenntniß und Freiheit geschaffen hat, so kann unmöglich etwas, und wenn es auch das Geringste ist, der Erkenntniß und Fürsorge Gottes entzogen sein. Denn hat Gott die Dinge mit freier Selbstbestimmung geschaffen, dann hat er auch jedem derselben einen Zweck vorgesetzt, und muß sie daher, so viel an ihm ist, zu diesem Zwecke hinleiten, weil er seine Absichten, so viel an ihm ist, durchführen muß. Die Uebel in der Welt bilden keine Instanz gegen die göttliche Vorsehung, weil sie doch zuletzt wieder dem Guten dienen müssen.

15. Wenn endlich die Philosophen den thätigen Verstand von der Seele trennen, und ihn als Einen in allen Menschen fassen, so ist nach Wilhelm auch dies eine grundlose Annahme. Das Wissen ist nicht bedingt durch die Irradiation einer fremden Intelligenz in die Seele, sondern vielmehr durch jene unmittelbar evidenten Principien des Wissens, welche der Seele von Natur aus zukommen. Und diese erkennt die Seele in dem göttlichen Worte, denn dieses ist der Seele gegenwärtig gleich einem Spiegel, in welchem sie die ewigen Regeln des Wahren und Guten je nach dem Maße ihrer Fähigkeit schauen kann. Thätiger und möglicher Verstand sind überhaupt gar nicht zu unterscheiden, da die Seelenkräfte schon im Allgemeinen nicht real von einander verschieden sind.

16. An Wilhelm von Auvergne schließt sich weiter an Vincenz von Beauvais, ein Dominikanermönch und Lehrer der Söhne Ludwigs des Heiligen († 1264). Er verfaßte ein großes encyklopädisches Werk unter dem Titel „Speculum“, in welchem er eine Encyklopädie des gesammten menschlichen Wissens in Hinsicht auf Speculation, Naturforschung und Geschichte aus allen ihm bekannten Schriftstellern zusammenstellte. Er erhielt von diesem Werke den Beinamen „Speculator“. Dasselbe zerfällt in drei Theile: Speculum doctrinale, historiale und naturale. Dazu sollte noch das Speculum morale kommen, das er aber, durch den Tod verhindert, nicht mehr ausarbeitete [1]). Der Spiegel der Natur, sagt er, solle enthalten die Natur und ihre Eigenschaften; der Spiegel der Lehre Materie und Form alles Wissens, der Spiegel der Sitten die Tugenden und Laster, und der Spiegel der Historie die Ordnung aller Zeiten. Eine immense Gelehrsamkeit und eine staunenswerthe Belesenheit tritt in dieser Schrift zu Tage. Für die Entwickelung der Philosophie ist sie aber von geringerem Belang [2]).

---

1) Was wir davon besitzen, ist von Späteren verfaßt.

2) Vgl. über Vincenz: Schlosser, Vincenz von Beauvais, 1819. Das Speculum wurde zuerst vollständig gedruckt Ven. 1494 u. Duaci 1624.

17. Außerdem sind noch zu erwähnen Robert Greathead (Robertus Capito), Bischof von Lincoln († 1253), der einen Commentar zur mystischen Theologie des Areopagiten und zu der zweiten Analytik und Physik des Aristoteles schrieb, und sich in ein sehr feindliches Verhältniß zum römischen Stuhle setzte, so daß er in der Excommunication starb. Ferner Michael Skotus, geboren 1190 in Schottland, der sich besonders mit Naturwissenschaft beschäftigte, darüber aber in den Ruf der Zauberei kam. Ueber Auftrag Friedrichs II., der ihn von Paris in seine Staaten berief, übersetzte er mehrere Schriften des Aristoteles nebst den dazu gehörigen Commentaren des Averroes, und schrieb auch selbst mehrere Schriften, die aber nur im Manuscript vorhanden sind[1]). Endlich Johann von Rochelle, Franziskaner und Schüler des Alexander von Hales, der eine Schrift »de Anima« schrieb († 1271).

II. Albert der Große.

1. Sein Leben und seine Schriften. Allgemeine Lehrsätze.

§. 154.

1. Alexander von Hales hatte die aristotelische Philosophie nur zum Aufbau seiner systematischen Theologie benutzt; Albert der Große dagegen ist der erste christliche Scholastiker, welcher zugleich die aristotelischen Schriften selbst commentirt hat. Seine Tendenz war demnach eine doppelte: er wollte für's Erste die aristotelische Philosophie in den Gedankenkreis der christlichen Völker einführen, und für's Zweite wollte er dann diese Philosophie für den systematischen Aufbau der christlichen Theologie verwerthen. Dieser doppelten Absicht entsprechend sehen wir ihn denn auch nach einer doppelten Richtung hin thätig. Er bewegt sich auf dem Felde der Philosophie sowohl als auch der Theologie. Er tritt uns entgegen als Erklärer der peripatetischen Philosophie und als Erklärer des göttlichen Wortes. Beide betrachtet er als von einander verschiedene Geschäfte. Wenn er die peripatetische Philosophie erklärt, so geht er ausschließlich der Gedankenentwickelung der letzteren nach, ohne zunächst auf die Theologie Rücksicht zu nehmen und ohne seine eigene philosophische Ansicht darzulegen. Dagegen wenn er an die Erklärung des göttlichen Wortes, an die speculative Entwickelung und Begründung des Glaubensinhaltes herantritt, dann gilt ihm diese als absolute Wahrheit, und es wird dann Alles aus der peripatetischen Philosophie ausgeschieden und philosophisch widerlegt, was dem Glaubensinhalte widerstreitet. Die eigenen philosophischen Ansichten Alberts können wir daher nur aus jenen seiner Schriften kennen lernen, wo er nicht so fast als Erklärer der peripatetischen Philosophie, als vielmehr als Theologe auftritt, sowie aus einigen anderen, in welchen er seine eigene Meinung ex professo darlegen will, und die wir unten eigens benennen werden.

2. Geboren zu Lauingen in Schwaben im Jahre 1193 aus dem Geschlechte der Edlen von Bollstädt, machte Albert seine Studien zu Padua, und wurde hier durch

1) Drei dieser Schriften sind jedoch gedruckt worden: Super auctorem sphaerae, Bologn. 1495, und Ven. 1631; De sole et luna, Straßburg 1622, und De chiromantia, öfters im 15. Jahrh.

den berühmten Dominikanerordensprovinzial Jordanus für den Dominikanerorden gewonnen. Zu Bologna vollendete er dann seine theologischen Studien, und wurde nach Abschluß derselben nach Cöln geschickt, „um daselbst die natürlichen und heiligen Wissenschaften zu lehren." Von da wurde er nach Paris berufen, um im Kloster St. Jakob seine Lehrthätigkeit fortzusetzen, kehrte aber zu gleichem Zwecke bald wieder nach Cöln zurück. Sein Ruhm als Lehrer wuchs von Tag zu Tag, und Tausende von Schülern sammelten sich um seine Lehrkanzel. Im Jahre 1254 wurde er Provinzial seines Ordens in Deutschland, und auch in dieser Eigenschaft war seine Wirksamkeit eine ausgebreitete und gesegnete. Im Jahre 1260 zum Bischof von Regensburg ernannt, legte er den Hirtenstab bald wieder nieder und kehrte nach Cöln zurück, wo er seine wissenschaftliche und Lehrthätigkeit fortsetzte bis zu seinem Tode († 1280). Er erhielt den Ehrentitel: Doctor Universalis.

3. Seine Schriften wurden 1651 von dem Dominikanermönche Jammy in 21 Foliobänden herausgegeben. Sie zerfallen gemäß dem, was oben über die doppelte Thätigkeit Alberts gesagt worden, in zwei Kategorien. Unter die erste fallen jene, in welchen er die aristotelischen Schriften commentirt, und die von Jammy nach der Ordnung der aristotelischen Schriften zusammengestellt worden sind. Die wichtigsten sind die Schriften De anima ll. 3, Metaphysicorum ll. 12, und De causis et processu universitatis. Unter diesen Schriften befinden sich auch einige selbstständige philosophische Abhandlungen Alberts, nämlich: De natura et origine animae, De unitate intellectus contra Averroem, welche Abhandlung er im Auftrage Alexanders IV. zur Widerlegung der averroistischen Ansicht schrieb, und der Tractat de intellectu et intelligibili. Zur zweiten Kategorie gehören die Schriften theologischen Inhaltes, von denen die wichtigsten sind: Der Commentar zum Areopagiten, der große Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, die Summa theologiae, und die Summa de creaturis.

4. Die Gesammtheit der aristotelischen Schriften war dem Albert durch arabisch-lateinische und zum Theile auch durch griechisch-lateinische Uebersetzungen zugänglich. Er verglich selbe mit einander, um den richtigen Text zu ermitteln, und benützte zu diesem Zwecke auch alle anderen ihm zu Gebote stehenden Mittel. In der Erklärung des Aristoteles lehnt er sich vorzugsweise an Avicenna an. So vertraut er mit der aristotelischen Lehre war, so fremd ist ihm der historische Entwickelungsgang der griechischen Philosophie geblieben; die Mittel, sich darüber zu unterrichten, fehlten ihm. Daher die manchmal komischen Verstöße, wie wenn er den Plato als princeps Stoicorum, Zeno den Eleaten als Stifter des Stoicismus bezeichnet, u. s. w. Durch naturwissenschaftliche Kenntnisse besonders zeichnete sich Albert vor allen seinen Zeitgenossen aus. Mit Unrecht hat man ihn den „Affen des Aristoteles" genannt. Niemand urtheilt über die aristotelischen Ansichten freier und unbefangener, als er[1]).

5. Theologie und Philosophie werden von Albert dem Großen genau unterschieden. Die Theologie erwächst aus dem Glauben, die Philosophie aus der Vernunft. Die Theologie handelt von Gott, in so fern er für uns das Object des Genusses und der Glückseligkeit ist, und von den Werken Gottes, in so fern und in so weit sie zu diesem Zwecke in Be-

---

1) Ueber Alb. d. Gr. handeln: Rudolf, Noviomagensis, de vita Alb. M., Col. 1499; Sighart, Albertus magnus, sein Leben und seine Wissenschaft, Regensburg 1857; Haneberg, Zur Erkenntnißlehre des Avicenna und Alberts des Großen, München 1865; M. Joël, Das Verhältniß Alb. d. Gr. zu Moses Maimonides, Bresl. 1863; Hertling, Albertus Magnus, u. A. m.

ziehung stehen, d. i. zu unserem Heile geordnet sind. Die Philosophie dagegen handelt von dem Seienden als solchem, und daher auch von dem ersten Sein, von Gott, nur in so fern, als er das erste Sein ist, sowie von den Eigenschaften, die ihm als dem ersten Sein zukommen. Die Theologie ist wesentlich dazu bestimmt, daß sie uns hinleite zur Frömmigkeit, und durch diese zum Heile; sie ist also wesentlich practische Wissenschaft, weil sie das Wissen nicht um seiner selbst willen, sondern nur als Mittel zum Heile erstrebt. Die Philosophie dagegen hat ihr Ziel zunächst im Wissen selbst, und ist mithin nicht practischer, sondern speculativer Natur.

6. Wenn es sich um die wissenschaftliche Untersuchung der geoffenbarten Wahrheiten handelt, dann geht der Glaube dem Wissen voraus. Nur vom Glauben läßt sich hier zum Wissen gelangen. Das nachfolgende Wissen ist aber dann nützlich zu einem dreifachen Zwecke, nämlich damit für's Erste das Geglaubte besser und vollkommener erkannt werde, damit ferner die Menschen leichter zum Glauben geführt, und endlich damit die Gegner des Glaubens durch Gründe widerlegt werden können.

7. Die Principien des Seins der körperlichen Dinge sind Materie und Form. Die Materie ist das an sich unbestimmte Substrat, und als solches die Möglichkeit des bestimmten Dinges; die Form dagegen ist das Princip der Bestimmtheit und dadurch auch der Wirklichkeit jenes Dinges. Aus der Einheit von Form und Materie resultirt also das Compositum, die bestimmte und wirkliche Substanz. Bei geistigen Wesen dagegen, die ohne Materie sind, tritt an die Stelle der Zusammensetzung aus Form und Materie die Zusammensetzung aus dem »quo est« und »quod est«, d. i. aus Wesenheit und Suppositum.

8. Die Form ist der Möglichkeit nach in der Materie schon angelegt, und das Werden besteht nur darin, daß durch eine wirkende Ursache die Form aus der Materie herausentwickelt wird. Die Formen der Dinge sind verschieden, und auf dieser Verschiedenheit beruht der specifische Unterschied zwischen den Dingen. Der individuelle Unterschied zwischen den Einzeldingen einer Art aber ist durch die Materie bedingt, jedoch nicht in so fern sie Materie ist, sondern nur in so fern sie in den körperlichen Dingen das erste Subject, oder das Suppositum ihrer Natur ist. Das Individuationsprincip ist somit, allgemein genommen, das »quod est,« oder das Suppositum; in den körperlichen Dingen im Besonderen aber ist es die Materie, weil und in so fern sie in diesen das »quod est« ist.

9. Die Form ist der vernünftige Gedanke, welcher in der Materie als dem Substrat verwirklicht ist. Die Form ist überall das Werk und die Offenbarung der Intelligenz. Demnach ist jedes Werk der Natur, weil in jedem eine Form sich verwirklicht, stets zugleich ein Werk der Intelligenz, näher oder entfernter. Und wie die Form das Werk und die Offenbarung der Intelligenz ist, so ist hinwiederum durch die Form auch die Intelligibilität der Dinge bedingt.

10. Die Universalität ist Sache der Form, nicht der Materie — esse universale est formae, non materiae. Das Universale ist nämlich eine Form oder eine Wesenheit, welche und in so ferne sie in mehreren Individuen verwirklicht sein kann — essentia seu forma apta dare multis esse. In diesem Sinne ist das Universale objectiv real; aber es ist nicht objectiv real in dem Sinne, als wäre es in seiner Universalität etwas Wirkliches. Denn wäre das Universale als solches objectiv in den Dingen, dann müßte es Eins sein mit den Dingen, von denen es prädicirt wird. Dann aber würde folgen, daß die Individuen, von denen ein und derselbe allgemeine Begriff prädicirt wird, gar nicht mehr von einander verschieden, sondern Ein Ding wären. Das Universale als solches ist also nur im Verstande; — ante rem im göttlichen, und post rem im menschlichen Verstande. Hier ist es actu; in den Dingen ist es eigentlich nur der Potenz nach, in so fern nämlich die Form der gleichartigen Einzeldinge vom Verstande ohne die Materie gefaßt, und so als ein von allen diesen Einzeldingen Prädicirbares gedacht werden kann.

2. Lehre von Gott und von der Weltschöpfung.

§. 155.

1. Unsere natürliche Gotteserkenntniß ist nur eine mittelbare, durch die geschöpflichen Dinge vermittelte, in so fern diese als Wirkungen der schöpferischen Ursache auf diese hinweisen und sie erkennen lassen. Nur durch den Vernunftschluß können wir von den geschöpflichen Dingen aus zu Gott aufsteigen. Aber ebendeshalb kann die Vernunft Gott auch nur in so weit erkennen, als die ihr immanenten höchsten Principien, von welchen sie in ihren Schlußfolgerungen ausgeht, ihr diese Erkenntniß ermöglichen. Und diese Möglichkeit reicht nicht so weit, daß die Vernunft durch sich allein zur Erkenntniß der Dreipersönlichkeit Gottes gelangen könnte. Denn die Vernunft hat in sich das Princip, daß eine einfache und untheilbare Natur nicht in drei von einander verschiedenen Personen subsistirt; darum bedarf sie der Erleuchtung des Glaubens, um zur Erkenntniß der göttlichen Trinität zu gelangen. Nur nach seinem Wesen also und nach seinen wesentlichen Eigenschaften vermögen wir Gott durch die Vernunft allein zu erkennen.

2. Der Satz „Gott existirt" ist nicht durch sich selbst bekannt in dem Sinne, als wäre gar kein Medium nothwendig, durch welches wir zur Erkenntniß Gottes geführt werden; denn die geschöpflichen Dinge sind für uns das früher Erkannte, und sollen uns erst zur Erkenntniß Gottes hinleiten. Nur in so fern man das „Durchsichbekanntsein" in dem Sinne faßt, daß die Wahrheit des Satzes unmittelbar einleuchtet, wenn man nur die demselben zu Grunde liegenden Begriffe vergleicht, kann man sagen, daß der Satz: „Gott existirt" durch sich bekannt sei, jedoch auch dies nur für die Weisen, welche einen klaren und deutlichen Begriff von Gott und von dem Prädicate des Seins haben. (S. Theol. p. 1, tr. 3, qu. 17, p. 636 sq. ed. Jammy.)

3. Demnach sind Beweise für Gottes Dasein nothwendig. Diese können jedoch nicht directer (ostensiver) Natur sein, weil Gott keine Ur=

sache über sich hat, noch durch seine Wirkungen sich erschöpft, noch Zeichen gegeben hat, welche sein ganzes Wesen ausdrücken. Aber auf indirecte Weise läßt sich Gottes Dasein beweisen in dem Sinne, daß, wollte man Gottes Dasein nicht annehmen, viel Absurdes und Unmögliches folgen würde. Die Beweise selbst entnimmt Albert größtentheils aus seinen Vorgängern, und an der Spitze derselben steht der kosmologische Beweis.

4. Interessant ist der Beweis, welchen Albert mit Augustinus aus der Nothwendigkeit führt, ein Erstes anzunehmen. Da nämlich die Dinge der Welt einander ursächlich folgen und daher im Verhältniß der Sub- oder Superordination zu einander stehen, so müssen wir nothwendig ein Erstes voraussetzen, von welchem die Reihe ausgeht. Nun ist aber alles, was in der Welt ist, entweder körperlich oder unkörperlich. Das Körperliche kann nicht das Erste sein; denn es ist zusammengesetzt und setzt daher das Einfache voraus. Das Erste muß also geistiger Natur sein. Alles ferner, was ist, ist entweder veränderlich oder unveränderlich. Das Veränderliche ist aber als solches in Potenz gegenüber einem Höheren, das bewegend auf dasselbe einfließt, und so die Ursache seiner wirklichen Veränderung ist. Daraus folgt, daß ein Veränderliches gleichfalls nicht das Erste sein kann. Nun sind aber die menschliche Seele sowohl, als auch der Engel, obgleich unkörperlich, doch veränderlich. Folglich kann keines von beiden das Erste sein; vielmehr muß über beiden noch eine höhere, nicht blos unkörperliche, sondern auch unveränderliche Natur stehen, und diese muß das Erste sein. Diese über allen Dingen erhabene unkörperliche und unveränderliche Natur nun nennen wir Gott. (Ib. l. c. qu. 18, m. 1, p. 64, b.)

5. Gott ist als der Unendliche für unseren Verstand unbegreiflich, aber nicht unerkennbar. Wie uns die Erkenntniß des Daseins Gottes durch die geschöpflichen Dinge vermittelt ist, so auch die weitere Erkenntniß seines Wesens und seiner Eigenschaften, allerdings nur in unvollkommener Weise, weil die creatürlichen Dinge, obgleich Gott in denselben seine Eigenschaften offenbart, dennoch ihm nicht gleich kommen, sondern nur ein schwacher Abglanz des göttlichen Lichtes sind.

6. Fassen wir nun Gott als das erste Princip, so müssen wir ihn wie als unabhängig und nothwendig existirend, so auch als absolut einfach denken und zwar im physischen und metaphysischen Sinne. Im physischen Sinne: denn bestünde Gott aus Theilen, so wären diese früher als er selbst, mithin Gott nicht mehr das absolut Erste. Im metaphysischen Sinne: denn würde in Gott eine Vollkommenheit von seiner Wesenheit real verschieden sein, dann verhielte sie sich als Superadditum zu dieser, und müßte dann entweder eine von Gott verschiedene oder Gott selbst zur Ursache haben. Im ersteren Falle würde die Unabhängigkeit Gottes aufgehoben; im zweiten Falle dagegen würde Gott sich zugleich thätig und leidend verhalten, was aber nur bei einem (physisch) zusammengesetzten Wesen stattfinden kann. Alles also, was in Gott ist, ist er selbst; jede Vollkommenheit drückt sein ganzes Wesen aus. (De caus. et proc. univers. l. 1, tr. 1, c. 10, p. 538, b.)

7. Verhält es sich aber also, dann folgt wiederum, daß Gott nothwendig als Intelligenz gefaßt werden müsse; denn was von der Materie getrennt

ist und in dieser Trennung selbstständig existirt, das kann nur als Intelligenz gedacht werden. Aber nicht als möglicher Verstand ist Gott zu denken; denn der mögliche Verstand wird in der Erkenntniß Alles; Gott kann aber nicht werden, weil er alles, was er ist und sein kann, wirklich ist. Gott muß daher gedacht werden als thätiger Verstand, und da er die erste Ursache von Allem ist, so ist er zu fassen als der allgemeinthätige Verstand (intellectus universaliter agens). Von ihm gehen alle Intelligenzen und alle Formen aus, und so ist er der höchste Grund aller geschöpflichen Intelligenz sowohl, als auch aller Intelligibilität. (Ib. l. 1, tr. 2, c. 1, p. 540, b. sq. — l. 2, tr. 3, c. 12, p. 627, b.)

8. Gott ist aber auch absoluter Wille. Es ist falsch, wenn viele Peripatetiker den Willen schlechthin von Gott negiren. Der Begriff des Willens kann im dreifachen Sinne genommen werden: einmal als ein in der Vernunft begründetes Verlangen nach Etwas, was man vorher nicht besitzt, aber zu besitzen sucht, dann als unbewegliches Wohlgefallen an einem höchsten Gute, das man besitzt, und endlich als jene freie bewegende Kraft des Geistes, wodurch sich derselbe zu all seinem Thun und Lassen selbst bestimmt. Im ersten Sinne nun kann ein Wille Gott allerdings nicht beigelegt werden, wohl aber, wie von selbst klar ist, im zweiten und dritten Sinne. (Ib. l. 1, tr. 3, c. 1 u. 2.)

9. Endlich müssen wir Gott als dem ersten Princip die Macht zuschreiben, Dinge außer sich hervorzubringen, da er ja ohne diese nicht als erste Ursache sich denken ließe. Vermöge dieser Macht nun, insofern dieselbe durch den freien Willen zur Wirksamkeit determinirt wird, bringt Gott die Dinge hervor, und zwar nicht blos nach ihrer Form, sondern auch nach ihrer Materie, d. h. er schafft sie aus Nichts. Die Materie kann nicht ewig und ungeschaffen sein; denn wäre sie dieses, dann würde das erste Princip aufhören, allgemeine Ursache alles Seins zu sein, weil das Sein der Materie von ihm nicht mehr abhinge; es müßte uns daher der ganze Gottesbegriff verloren gehen. Und was Gott zuerst und zugleich schuf, das sind die vier Coäquäva: Materie, Zeit Himmel und Engel.

10. Aus dem Geschaffensein der Welt ergibt sich dann, daß die Welt nicht ewig, nicht anfangslos sein könne. Wenn man, sagt Albert, die peripatetischen Beweise für die Ewigkeit der Welt näher betrachtet, so beweisen sie im Grunde nichts anderes, als daß die Welt oder die Dinge überhaupt nicht angefangen haben können durch natürliche Generation und nicht enden können durch natürliche Corruption. Und das muß man allerdings zugeben. Allein es gibt noch eine andere Art der Entstehung, nämlich die Entstehung durch Creation. Zu dem Begriffe der Creation konnten aber die Philosophen sich nicht erheben, weil sie immer blos bei den natürlichen Principien der Dinge stehen blieben, also nur immer die nächsten, nicht die höchste Ursache der Dinge suchten, und deshalb über den Satz: „Aus Nichts wird Nichts," welcher im Bereiche der Naturursachen seine volle Berechtigung hat und allgemein giltig ist, nicht hinauskamen. So konnten sie natürlich zu

keinem Anfang der Bewegung und Zeit kommen, ja mußten einen solchen geradezu ausschließen. (S. Theol. p. 2, tr. 1, qu. 4, m. 2, art. 5, part. 1, sub. fin.)

11. Steht es dagegen fest, daß die Welt geschaffen ist, dann hat die Welt einen Anfang, weil sie erst beginnt mit der Schöpfung. Denn in dem Begriffe der Schöpfung aus Nichts hat dieses „aus Nichts" nicht blos die Bedeutung, daß kein Substrat vorhanden war, aus welchem die Welt gebildet wurde, sondern es bedeutet auch, daß vor der Schöpfung nichts, kein Sein, keine Dauer, keine Zeit war: es schließt also auch den Begriff des post nihilum in sich. Verhält es sich aber also, dann ist der Anfang von der Welt, von der Zeit und von der Bewegung gar nicht hinwegzudenken, und nöthigt uns, also schon die Vernunft, einen Anfang der Welt anzunehmen. (Ib. l. c. part. 3, qu. incid. 2.)

12. Die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge in der Welt ist nicht mit den Philosophen auf die fortschreitende Entfernung des Geschöpflichen von Gott zu reduciren, sondern sie hat ihren Grund unmittelbar in der göttlichen Weisheit selbst. Wie der Künstler sein Kunstwerk aus einer Mehrheit von verschiedenen Theilen bildet, die er miteinander zu einer Einheit verbindet, da nur unter dieser Bedingung ein Kunstwerk zu Stande kommen kann, so hat auch Gott in seiner Weisheit das große Weltganze aus vielen und verschiedenen Theilen gebildet, um in diesem seine Weisheit, Güte und Macht zu offenbaren.

3. Psychologische Lehrsätze.

§. 156.

1. Die Geistigkeit der menschlichen Seele erweist Albert daraus, daß ihre intellective Thätigkeit nicht an ein körperliches Organ gebunden, also immaterieller Natur ist, woraus folgt, daß auch das Princip der letzteren ein immaterielles, geistiges Wesen sein müsse. Ebenso beruft er sich auf die wesentliche Beschaffenheit des intellectuellen Gedankens, der als etwas schlechthin einfaches nicht in einem zusammengesetzten, körperlichen Princip radiciren könne, sowie auf die Freiheit des Willens, die unter der Voraussetzung, daß der Mensch ein rein körperliches Wesen wäre, sich als unmöglich darstellen würde.

2. Damit ist dann zugleich die Unsterblichkeit der Seele gegeben. Denn hat sie im Unterschiede vom Leibe ein eigenes Sein, eine eigene Substanzialität, und ist diese einfacher, immaterieller Natur, so kann sie unmöglich mit dem Leibe zugleich untergehen, sondern muß vielmehr denselben überdauern. Und da ihre intellective Thätigkeit an ein körperliches Organ nicht gebunden ist, so muß sie auch nach dem Tode des Leibes noch erkennend und wollend thätig, d. h. sie muß unsterblich sein. Dies um so mehr, als die Seele das Bild des dreieinigen Gottes in sich trägt, und es undenkbar wäre, daß dieses Ebenbild Gottes derart in die Materie versenkt sei, daß es ohne den Leib nicht existiren und nicht leben könnte.

3. Die Seele verhält sich zum Leibe als dessen wesentliche Form. Denn durch die vernünftige Seele unterscheidet sich der Mensch specifisch vom Thiere. Das Specificirende ist aber überall die Form. Der thätige und mögliche Verstand sind keine von der individuellen Seele getrennten Principe, sondern wesentliche Kräfte der letzteren. Der thätige Verstand abstrahirt die intelligibeln Formen von den sinnlichen Dingen, und macht dadurch diese letztern actu intelligibel; der mögliche Verstand wird dann durch jene intelligibeln Formen informirt, und kommt dadurch zur Erkenntniß jener Dinge nach ihrem intelligibeln Sein oder nach ihrer Wesenheit.

4. Die Freiheit des Willens besteht darin, daß dieser unter keiner äußern und unter keiner innern Nothwendigkeit steht, also wählen kann. Auf der Freiheit des Willens, sowie auf dem Gewissen, durch welches das erkannte Gesetz auf die Handlungen angewendet wird, beruht die Möglichkeit eines sittlichen Handelns. Bestimmt ist der Mensch zur ewigen Seligkeit in der Anschauung und Liebe Gottes. Der Weg dazu ist die Tugend; die sittliche Aufgabe des Menschen also, nach der Tugend zu streben. Die Tugenden sind theils erworbene, theils eingegossene.

5. Schließen wir hier ab. Was wir bisher aus dem Lehrsystem Alberts ausgehoben haben, ist allerdings nur ein kleiner Theil des reichen Gedankeninhaltes, der in demselben niedergelegt ist; aber es dürfte doch hinreichen, um die Art und Weise zu charakterisiren, wie Albert der Große die aristotelische Philosophie verarbeitet und gegebenen Falls corrigirt hat, um sie zu christianisiren. Gehen wir nun zu dem noch größeren Schüler des Lehrers über, in welchem die christliche Scholastik ihren Höhepunkt erreicht. Es ist:

III. Thomas von Aquino.

1. Leben und Schriften desselben. Sein philosophischer Standpunkt.

§. 157.

1. Thomas von Aquino wurde als der jüngere Sohn eines mit dem Geschlechte der Hohenstaufischen Kaiser verwandten Grafen Landolf von Aquino zu Roccasica bei Montecassino im Jahre 1225 geboren. Er erhielt seine Bildung zu Montecassino und Neapel und trat dann, nachdem er den Widerstand seiner Eltern und Geschwisterte besiegt, zu Neapel in den Dominikanerorden. Er setzte hierauf zu Cöln und Paris unter der Leitung Alberts des Großen seine Studien fort und übernahm nach Vollendung derselben das Lehramt, welches er dann zu Cöln, Paris, Bologna und Neapel ausübte. Er trug Philosophie und Theologie vor, und sein Ruhm überstrahlte bald den seines Lehrers. Schaaren von Jünglingen strömten aus allen Ländern der Christenheit herbei, um aus seinem Munde die Lehren der Weisheit zu hören. Zuletzt wurde er von Gregor IX. auf das Concil von Lyon von Neapel aus berufen, starb aber auf dem Wege dahin in der Abtei Fossanuova im Jahre

1274. Schon im Jahre 1323 wurde er von Johannes XXII. canonisirt. Er erhielt den ehrenden Beinamen: Doctor angelicus.

2. Die Werke des heiligen Thomas füllen in der römischen Ausgabe von 1570 siebenzehn Foliobände[1]). Thomas beschäftigte sich ebenso wie sein Lehrer Albert mit der Erklärung der aristotelischen Philosophie und mit der Theologie. Und deshalb sind auch seine Schriften nach diesem doppelten Gesichtspunkte geordnet. Die ersten fünf Bände enthalten die Commentare des heiligen Thomas zu den aristotelischen Schriften; darunter aber auch den Tractus de ente et essentia, und den Commentar zu dem Liber de causis. Dann folgen die selbstständigen philosophischen und die theologischen Schriften, nämlich: Der große Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, die Quaestiones disputatae (de potentia Dei, de malo, de spiritualibus creaturis, de anima, de virtutibus, de veritate, und quaestiones quodlibetales), die Summa contra gentiles, und die Summa theologiae. Daran reihen sich dann noch die exegetischen Commentare zu einzelnen Büchern der heiligen Schrift, die Predigten, ferner die Opuscula, welche verschiedene philosophische und theologische Gegenstände behandeln, darunter: de aeternitate mundi, de principiis naturae, de natura materiae, de principio individuationis, de natura generis, de natura accidentis, de intellectu et intelligibili u. s. w.; und endlich das Compendium theologiae, sowie der Commentar in libr. Boethii de trinitate.

3. Die wichtigsten dieser Werke sind unstreitig die Summa contra gentiles und die Summa theologiae, welche letztere jedoch unvollendet geblieben und erst von Schülern des heil. Thomas ergänzt worden ist. Die Summa contra gentiles ist eine Art Apologetik des Christenthums, in so fern in derselben die Wahrheiten des Christenthums den Ungläubigen und Häretikern gegenüber mit Vernunftgründen bewiesen, und die gegensätzlichen Lehren der heidnischen, arabischen und häretischen Weltanschauung gleichfalls mit Vernunftgründen widerlegt werden. In der Summa theologiae, dem letzten und gereiftesten Werke dagegen geht Thomas constructiv zu Werke, indem er den ganzen reichen Inhalt der christlichen Wahrheit speculativ zu entwickeln, und diese ganze speculative Entwickelung in den Rahmen eines großen Lehrsystems zu bringen sucht. Zu diesen beiden Hauptwerken verhalten sich dann die übrigen ergänzend; namentlich sind für das Verständniß der thomistischen Lehre von Wichtigkeit die Quaestiones disputatae und der Commentar zu den Sentenzen[2]).

---

1) Sie erschienen dann später zu Venedig 1594, zu Antwerpen 1612, zu Paris 1660, zu Venedig 1787, und zu Parma 1852 ff. Aeußerst zahlreich sind die Ausgaben einzelner Schriften, namentlich der Summa Theol.

2) Von neueren Schriften über Thomas von Aquin nennen wir: Hörtel, Thom. v. Aquin und seine Zeit, Augsburg 1846; Carle, Histoire de la vie et des ouvrages de St. Thomas, 1846; Ch. Jourdain, De la philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris 1858; Cacheux, De la philosophie de St. Thomas, Paris 1858; Liberatore, Die Erkenntnißlehre des heiligen Thomas von Aquin, übers. v. Franz, Mainz 1861; Werner, Thomas von Aquino, Regensburg 1858 ff.; C. Plaßmann, Die Schule des heil. Thomas von Aquin, Soest 1857—1862; Anton Rietter, Die Moral des heil. Thomas von Aquin, München 1858; Morgott, Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des heil Thomas, Eichstätt 1860, und: Die Theorie der Gefühle im System des heil. Thomas, Eichstätt 1864; Gaudin, Philosophia juxta D. Thomae, dogmata, neu herausg. von Reux Lavergne, Paris 1861; Oischinger, Die speculative Theologie des Thomas von Aquin, Landshut 1858; Al. Schmid, Die thomistische und skotistische Gewißheitslehre, Dillingen 1859; H. Contzen, Thomas v. Aquin als volks=

4. Thomas unterscheidet vor Allem zwischen einer doppelten Wahrheit, nämlich zwischen Vernunft- und übervernünftiger Wahrheit. Vernunftwahrheiten sind solche, welche unsere Vernunft durch sich allein zu finden und demonstrativ zu begründen vermag; übervernünftige Wahrheiten dagegen sind solche, welche die natürliche Erkenntniß- und Fassungskraft der Vernunft übersteigen und uns daher nur durch die Offenbarung bekannt werden können. Der Unterschied ist somit nicht im Wesen dieser Wahrheiten begründet, sondern nur in der Verschiedenheit des Verhältnisses, in welchem unsere Vernunft zu denselben steht.

5. Aber wenn auch diese beiden Arten von Wahrheiten verschieden sind, so sind sie doch nicht widersprechend. Denn sowohl die Vernunft- als auch die übervernünftigen Wahrheiten haben ihren letzten und höchsten Grund in der göttlichen Weisheit und diese kann nicht sich selbst widersprechen. Zwischen Vernunft und Offenbarung kann nimmermehr ein Widerspruch obwalten. Alle Beweise also, welche aus der Vernunft gegen die Wahrheiten des Glaubens geführt werden wollen, sind entweder gar nicht stringent, sondern bloße Probabilitätsbeweise, oder sie sind geradezu sophistisch; die Vernunft kann, wenn sie von wahren Principien ausgeht und ihre Schlüsse richtig zieht, unmöglich ein dem Glaubensinhalte widersprechendes Resultat erzielen.

6. Demnach kann die Vernunft die übervernünftigen Wahrheiten oder die Mysterien des Christenthums zwar nicht demonstrativ erweisen, aber sie vermag doch alle Einwürfe, die gegen dieselben gemacht werden, zu lösen und demonstrativ zu beweisen, daß jene Wahrheiten in keiner Weise gegen die Vernunft seien. Und darin besteht denn auch ihre erste Aufgabe in Bezug auf die christlichen Mysterien. Doch ist dies nicht die einzige. Die geschöpflichen Dinge bieten uns allerdings keine Beweisgründe zu einer demonstrativen Beweisführung für jene Mysterien, aber sie bieten uns doch gewisse Analogien, auf deren Grundlage wenigstens Congruenzbeweise für dieselben geführt werden können, und ermöglichen dadurch eine speculative Erkenntniß der Mysterien, wodurch letztere wenigstens in einem gewissen Grade der menschlichen Vernunft näher gebracht werden. Und diese speculative Erkenntniß anzustreben ist die zweite Aufgabe, welche der Vernunft den Mysterien gegenüber obliegt. (Contr. gent. l. 1, c. 8. c. 9.)

7. Erfordern die Mysterien nothwendig die göttliche Offenbarung, wenn sie erkannt werden sollen, so ist solches bei den Vernunftwahrheiten an und für sich genommen nicht der Fall. Dennoch aber sind auch solche Wahrheiten

---

wirthschaftlicher Schriftsteller, Leipzig 1861; Jakob Merten, Ueber die Bedeut. der Erkenntnißlehre des heil. Augustin u. des heil. Thomas für den gesch. Entwickelungsgang der Phil. u. s. w., Trier 1865; Schneid, Die Philosophie des heil. Thomas und ihre Bedeutung für die Gegenwart, Würzb. 1881; Otten, Allgemeine Erkenntnißlehre des heil. Thomas, Paderborn 1882; Gonzalez, Die Philosophie des heil. Thomas, deutsch von Nolte, Mainz 1885; u. A. m. Vgl. auch meine Abhandlung über Thomas von Aquin in meiner „Geschichte der Philosophie des Mittelalters," Bd. 2.

in dem Inhalte der Offenbarung enthalten, und es entsteht daher die Frage, warum auch sie von Gott geoffenbart wurden. Der Grund hievon liegt nach Thomas darin, daß ohne die Offenbarung nur sehr wenige Menschen und auch diese nur nach langer Zeit und mit Beimischung mancher Irrthümer zur Erkenntniß derselben gelangen würden, wenn sie auf den Vernunftweg allein angewiesen wären.

8. Die Vernunftforschung nämlich, die auf solche Wahrheiten geht, ist sehr schwierig, setzt viele Vorkenntnisse voraus und erfordert eine lange Schule der Uebung im Denken. Diese so schwierige und langwierige Arbeit des Denkens auf sich zu nehmen sind aber weitaus die meisten Menschen gar nicht fähig, theils aus Mangel an Talent, theils wegen der Sorge für ihre zeitlichen Angelegenheiten. Und selbst jene, die dieser Arbeit sich unterzögen, würden für gewöhnlich erst im späteren Alter zu einem Resultat gelangen, wobei sie dann doch wiederum nicht sicher wären, ob dieses Resultat in jeder Beziehung auf Wahrheit Anspruch machen könne, weil die Vernunft in Folge ihrer Beschränktheit dem Irrthum zugänglich ist. Daraus folgt, daß jene Wahrheiten von Gott geoffenbart werden mußten, damit alle Menschen wenigstens durch den Glauben der Erkenntniß derselben theilhaftig werden konnten, da deren Erkenntniß für die Menschen unumgänglich nothwendig ist, wenn sie ihre Bestimmung erreichen sollen. (Contr. gent. l. 1, c. 4.)

9. Die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten sind die praeambula fidei, wie überhaupt die Natur die Vorstufe der Gnade ist und von dieser nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet wird (gratia naturam non tollit, sed perficit). Sie müssen daher vorher entweder demonstrativ oder wenigstens durch den Glauben erkannt sein, um den Glauben an die Mysterien des Christenthums zu ermöglichen. Außer diesen praeambulis fidei sind dann ferner dem Glauben noch vorausgesetzt die Beweise für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Die Offenbarung hat sich nämlich der menschlichen Vernunft gegenüber als göttliche Offenbarung thatsächlich begründet durch Wunder, Erfüllung von Weissagungen u. s. w. Diese Wunder, Erfüllungen von Weissagungen u. s. w. sind daher die Beweise für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung, und gehen als solche naturgemäß dem Glauben voraus. (Ib. l. 1, c. 6.)

10. Aus diesen Prämissen ergibt sich nun der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie. Der Gegenstand der Philosophie sind die Vernunft-, der der Theologie dagegen die geoffenbarten Wahrheiten. Ist eine Wahrheit zugleich Vernunft- und Offenbarungswahrheit, so behandelt sie die Philosophie nach der ersteren, die Theologie nach der letzteren Eigenschaft. Die Philosophie nimmt die Vernunftprincipien zur Grundlage ihrer Schlußfolgerungen, die Theologie die Principien der Offenbarung. Die Philosophie steigt von den creatürlichen Dingen zu Gott auf, die Theologie dagegen geht von Gott aus und steigt dann zu den Werken Gottes herab. Die Philosophie sucht das Wesen der letzteren zu erforschen, die Theologie dagegen

betrachtet sie nur, in so fern sie auf Gott sich beziehen und auf Gott hingeordnet sind.

11. Die Theologie kommt mit der Philosophie darin überein, daß sie wie diese vorwiegend speculativer Natur ist. Sie steht aber dem Range nach höher, als die Philosophie, einerseits vermöge der größeren Gewißheit, die sie besitzt, da sie aus dem untrüglichen Lichte der göttlichen Weisheit schöpft, während die Philosophie nur auf das nicht untrügliche Licht der Vernunft angewiesen ist, und andererseits vermöge der Erhabenheit und des Reichthums ihres Inhaltes, da sie zumeist solche Wahrheiten zum Gegenstande hat, welche die natürliche Erkenntnißkraft der Vernunft übersteigen. Und in so fern die Theologie der philosophischen Lehrsätze sich bedient, um in einem gewissen Grade zur speculativen Erkenntniß der Mysterien sich zu erheben, steht die Philosophie im Dienste der Theologie.

12. Diese allgemeinen Grundlagen des thomistischen Lehrsystems vorausgesetzt, wollen wir nun zuerst die thomistische Metaphysik und Erkenntnißlehre, dann die Theologie und Schöpfungslehre, und endlich die Psychologie und Ethik in ihren Grundzügen zur Darstellung bringen.

2. Metaphysik.

§. 158.

1. Wie Aristoteles, so geht auch Thomas von dem Begriffe der „ersten Substanz" aus, welche das Individuum ist. Bleibt man zunächst bei den natürlichen körperlichen Dingen stehen, so sind die Seinsprincipien der „ersten Substanz" Materie und Form. In dem Begriffe der Materie ist aber eine doppelte Seite zu unterscheiden, eine negative und eine positive. Sie ist nämlich für's Erste Negation aller Bestimmtheit und für's Zweite Potenzialität zur Bestimmtheit. Die Potenzialität zur Bestimmtheit ist aber zugleich auch Potenzialität zur Wirklichkeit, weil nur das Bestimmte wirklich ist. Demnach ist denn auch die Form zunächst Princip der Bestimmtheit und in zweiter Linie dann auch Princip der Wirklichkeit der „ersten Substanz".

2. Es gibt aber verschiedene Arten von Formen. Man hat für's Erste zu unterscheiden zwischen wesentlicher (substantieller) und accidenteller Form. Erstere ist jene, wodurch die Substanz als solche in ihrem Sein constituirt und zur Wirklichkeit actuirt wird. Letztere dagegen jene, welche zur Substanz hinzutritt, und ihr nur eine äußere Bestimmtheit zutheilt. (De anim. qu. unica. art. 9, c.) Ferner ist zu unterscheiden zwischen materiellen oder inhärenten und zwischen subsistenten Formen. Erstere sind jene, welche nur in der Materie ihr Sein haben, also nicht wirklich und wirksam sein können ohne Materie; letztere dagegen jene, welche ein eigenes Fürsichsein haben und daher wirklich und wirksam sein können auch ohne Materie.

3. Die subsistenten Formen schließen als solche alle Materie aus, sie

sind daher immaterieller, geistiger Natur. Alle geistigen Wesen sind folglich als subsistente Formen zu betrachten, während die natürlichen Dinge nur durch materielle Formen informirt und actuirt sind. Doch sind auch die subsistenten Formen wiederum von zweierlei Art; sie existiren nämlich entweder als complete Substanzen und können daher ihr Sein keiner Materie mittheilen, oder sie sind von der Art, daß sie der Materie zwar nicht bedürfen zu ihrer Existenz, aber doch zur Completirung der Species, zu welcher sie gehören. Erstere sind die rein geistigen Wesen, — die Engel, — letztere die Menschenseelen.

4. Ferner ist in den Dingen zu unterscheiden zwischen Wesenheit und Sein. Eine bestimmte Wesenheit (Substanz) ist nämlich nicht dadurch, daß sie Wesenheit ist, schon wirklich; damit sie dieses werde, muß ihr das Sein durch eine wirkende Ursache gegeben werden. Das Sein ist mithin von der Wesenheit real zu unterscheiden und verhält sich zu letzterer gleichfalls wie die Actualität zur Potenzialität. Diese Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein ist auf alle (creatürlichen) Wesen ohne Ausnahme anzuwenden, auch auf die geistigen Wesen. Diese schließen also blos die Zusammensetzung aus Materie und Form aus, nicht aber die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein. (C. g. l. c. 53. 54.)

5. Was nun aber die Wesenheit im Besondern betrifft, so ist diese ihrem Begriffe nach nichts anderes als das, wodurch ein Ding das ist, was es ist. Bei den geistigen Wesen fällt daher die Wesenheit mit der Form zusammen, weil sie ja nichts anderes als subsistente Formen sind. Bei den körperlichen Wesen dagegen ist die Wesenheit stets constituirt durch Materie und Form zugleich. Da es nun in der Wirklichkeit viele Dinge gibt, welche die gleiche Form und die gleiche Materie haben, so verhält sich zu diesen Dingen die Wesenheit als das gemeinsame und es entsteht daher die Frage, welches denn das Princip ihrer Individualität sei.

6. Dieses Princip nun ist nach Thomas im Gegensatze zur Materia communis die Materia signata oder die Materia individualis. Unter dieser ist aber nichts Anderes zu verstehen als die bestimmte quantitativ abgegrenzte Materie, welche einem bestimmten Individuum eigen ist, sammt allen jenen individuellen Accidentien, mit welchem diese Materie in concreto behaftet ist. Dadurch, und dadurch allein wird die an sich gemeinsame Wesenheit individuirt. Während also die geistigen Wesen, weil nicht aus Materie und Form bestehend, durch sich selbst individuirt sind, sind dagegen die natürlichen Dinge individuirt nicht schon durch ihre Wesenheit, sondern blos durch die Materia signata. (C. g. l. 1, c. 21. S. Theol. 1, qu. 3, art. 3.)

7. Daraus ergibt sich dann wiederum der Unterschied zwischen Quidditát und Suppositum. Die Wesenheit verhält sich nämlich zu dem Einzelwesen als dessen Quidditát, weil durch sie das Individuum das ist, was es ist. Das durch die Quidditát (als Form) bestimmte Einzelwesen selbst dagegen ist das Suppositum dieser Quidditát. Es ist das „quod est," im Gegensatze zur Quidditát als dem „quo est". Das Suppositum

ist somit in den körperlichen Dingen nicht dasselbe mit der Materia signata; vielmehr bildet die letztere selbst wiederum ein Moment des Suppositums, da das Suppositum seinem Begriffe nach nicht das Individuationsprincip, sondern vielmehr das durch die Quidditāt bestimmte Individuum selbst ist. In den geistigen Wesen dagegen fällt das Suppositum mit der Quidditāt schlechthin in Eins zusammen, weil diese kein von der Wesenheit verschiedenes Individuationsprincip haben, sondern durch sich selbst individuirt sind. (Ib. l. c. Quodl. 2, qu. 2, art. 4.)

8. Die mehreren Individuen gemeinsame Wesenheit ist allerdings nur in diesen Individuen wirklich, in so fern sie deren Quidditāt bildet. Dies hindert aber nicht, daß wir im Denken von der Individualität, wie sie durch das Individuationsprincip bedingt ist, absehen, und blos die gemeinsame Wesenheit als solche denken können. Geschieht dieses, dann ist das Resultat hievon im Denken das Universale. Letzteres setzt mithin eine Vielheit von Individuen mit gleicher Wesenheit voraus, und da solches blos bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen stattfindet, so können auch nur solche unter einen allgemeinen Begriff, unter eine Species und ein Genus fallen; die geistigen Wesen dagegen fallen nicht unter allgemeine Begriffe, von ihnen bildet jedes einzelne Wesen zugleich auch eine eigene Species.

9. Damit ist nun aber auch schon gesagt, wie das Universale in seinem Verhältnisse zu den Dingen aufzufassen sei. Das Universale als solches ist nur ein Gedachtes, und kann somit nur in einem Verstande sein. In der Objectivität gibt es kein Allgemeines, sondern das Allgemeine existirt hier blos in den Individuen, weil es hier nur Individuen mit gleicher oder gemeinsamer Wesenheit gibt, nicht aber eine gemeinsame Wesenheit für sich ohne Individuen. Demnach ist das Allgemeine zwar seinem Inhalte nach objectiv wirklich in allen Individuen, von denen es sich prädiciren läßt, und von diesen untrennbar. Die Form oder Intention der Universalität dagegen erhält es nur durch den Verstand, welcher die Wesenheiten der Dinge ohne die Individuen, in welchen sie verwirklicht sind, als gemeinsame Wesenheit derselben, also als allgemein denkt. (S. Theol. 1, qu. 85, art. 2, c.)

10. Da es aber einen doppelten Verstand gibt, welcher die Wesenheiten der Dinge als gemeinsame Wesenheiten denkt, nämlich den göttlichen und menschlichen, so existirt auch das Universale als solches sowohl im göttlichen, als auch im menschlichen Verstande. In jenem aber geht es den Dingen voraus und verhält sich dazu als vorbildlicher, in diesem dagegen folgt es den Dingen nach und verhält sich dazu als nachbildlicher Gedanke, weil der menschliche Verstand selbes erst gewinnt durch Abstraction von den Dingen. Es gibt somit Universalia ante rem — im göttlichen Verstande, Universalia in re — die gemeinsamen Wesenheiten der Dinge, in so fern sie individuell in mehreren Individuen existiren, und Universalia post rem — im menschlichen Verstande.

4. Erkenntnißlehre.

§. 159.

1. An diese metaphysischen Grundlehren schließt sich nun die Erkenntnißlehre des heiligen Thomas an. Der erste Hauptgrundsatz derselben ist dieser: Eine Erkenntniß kann in uns nur dadurch entstehen, daß vom Erkannten und Erkennenden zugleich in diesem letztern ein Bild des Erkannten erzeugt wird, welches darin besteht, daß das erkennende Subject in gewisser Weise mit dem Gegenstande sich verähnlicht. Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti. (C. g. l. 2, c. 77.) Dieses Bild heißt Species oder Erkenntnißform. Die Species ist jedoch nicht das, was, sondern vielmehr das, wodurch der Gegenstand erkannt wird. Sie ist das formale Princip der Erkenntniß, da durch sie das Erkenntnißvermögen in Akt gesetzt, und dadurch die wirkliche Erkenntniß des ihr entsprechenden Gegenstandes beursacht wird. Das Resultat des Erkenntnißaktes ist die Intentio oder das innere Wort, in welchem die Seele den Gegenstand bei sich selbst ausspricht. (C. g. l. 3, c. 53.)

2. Sinn und Verstand sind von einander wesentlich verschieden, und es ist daher auch zu unterscheiden zwischen sinnlicher und intelligibler Species. Erstere ist das formelle Princip der sinnlichen, letztere das der intellectuellen Erkenntniß. Erstere repräsentirt das Ding nach seiner sinnlichen Erscheinung, letztere nach seinem intelligibeln Sein, nach seiner Wesenheit. Aber bei aller Verschiedenheit des Verstandes vom Sinne ist ersterer vom letzteren doch in so ferne abhängig, als alle unsere intellectuelle Erkenntniß von der sinnlichen Erfahrung ausgeht, und in dieser ihre Grundlage hat. Omnis nostra cognitio intellectualis incipit a sensu. Es gibt keine angeborenen Ideen. Der Verstand gleicht an sich einer tabula rasa; soll seine ursprüngliche Leerheit mit Erkenntnissen ausgefüllt werden, so muß er von der Erfahrung ausgehen.

3. Der Grund hievon liegt darin, daß das intellective Princip im Menschen mit dem Leibe verbunden, und daß diese Verbindung für das intellective Princip naturgemäß ist. Wäre diese Verbindung eine widernatürliche, wie sie es nach Plato's Annahme ist, dann wäre es folgerichtig, wenn man der Seele eine angeborene Erkenntniß zutheilen würde. Da sie aber nicht widernatürlich, sondern naturgemäß ist, so folgt, daß es auch der intellectiven Erkenntniß naturgemäß sein müsse, vom Sinnlichen erst zum Uebersinnlichen sich zu erheben.

4. Demnach ist denn auch das primäre und directe Object der intellectuellen Erkenntniß das Intelligible im Sinnlichen. Die Wesenheiten der körperlichen Dinge sind es, auf welche die intellectuelle Erkenntniß direct und unmittelbar geht. Und diese werden vom Verstande erkannt aus ihrer Erscheinung, nach welcher sie in der sinnlichen Vorstellung aufgefaßt werden. (S. Theol. qu. 84, art. 7.) Erst auf zweiter Linie und in-

direct erkennt die Seele sich selbst, indem sie denkend auf sich reflectirt, und zuletzt endlich erhebt sich der Verstand zur Erkenntniß Gottes, und zwar durch Anwendung des Vernunftschlusses, weshalb auch die Gotteserkenntniß für den Verstand nur eine indirecte und eine mittelbare ist.

5. Frägt man nun aber weiter, wie und auf welche Weise denn der Verstand sein unmittelbares Object, das Intelligible im Sinnlichen erkenne, so genügt zu dieser Erkenntniß die sinnliche Species für sich allein nicht, es gehört auch eine Thätigkeit des Verstandes dazu, durch welche der in der sinnlichen Vorstellung nach seiner Erscheinung sich darstellende Gegenstand der Erscheinung gewissermaßen entkleidet und nach seinem rein intelligibeln Sein in den Verstand eingeführt wird. Der Sinn also verhält sich zum Gegenstande rein receptiv, indem die sinnliche Species unmittelbar aus der Auffassung desselben durch die Sinne sich ergibt; der Verstand aber verhält sich zuerst activ, indem er die intelligible Species aus dem Sinnlichen erst erzeugen, abstrahiren muß, um dann zu derselben sich receptiv verhalten zu können.

6. Demnach muß unterschieden werden zwischen dem thätigen und möglichen Verstande. Der thätige Verstand erhebt die sinnlichen Dinge, die an sich blos der Potenz nach intelligibel sind, zur wirklichen Intelligibilität, indem er durch die Abstraction die intelligible Species erzeugt; der mögliche Verstand dagegen verhält sich receptiv zu jener intelligibeln Species, wird durch diese informirt, und erkennt dann durch sie als durch das formale Princip der Erkenntniß den Gegenstand nach seinem intelligibeln Sein. Wie daher das Resultat des Prozesses der sinnlichen Erkenntniß die Vorstellung, so ist das Resultat des Prozesses der intellectuellen Erkenntniß der Begriff des Gegenstandes, dessen Träger aber nicht der thätige, sondern der mögliche Verstand ist. Aus den Begriffen bildet dann der mögliche Verstand die Urtheile und gelangt so zur Erkenntniß der Wahrheit.

7. Die intellectuelle Erkenntniß geht vom Allgemeinen zum Besonderen fort, insofern die allgemeinsten Begriffe als die unbestimmtesten zuerst im Verstande sind, und erst durch diese der Fortgang zu den besonderen, bestimmten Begriffen ermöglicht ist. Man muß daher im Verstande einen natürlichen Habitus annehmen, vermöge dessen er diese allgemeinsten Begriffe sogleich bildet, sobald er nur in Thätigkeit zu treten anfängt, um in ihnen die Grundlage für die Bildung weiterer Begriffe zu haben.

8. Indem er aber diese allgemeinsten Begriffe inne hat, besitzt er in denselben auch schon die Materie für die höchsten Principien aller discursiven Erkenntniß. Und da diese Principien für die Ermöglichung der discursiven Erkenntniß ebenso vorausgesetzt sind, wie die allgemeinsten Begriffe für die Bildung der besonderen Begriffe, so müssen sie gleichfalls vor aller anderweitigen intellectuellen Erkenntniß im Verstande sein. Und daraus folgt, daß der Verstand von Natur aus mit dem Habitus ausgestattet sein

müsse, nicht blos die Grundbegriffe, sondern aus den Grundbegriffen auch die Grundsätze zu bilden, so bald er nur in Thätigkeit zu treten anfängt.

9. Dieser Habitus der Principien ist denn nun dasjenige, was den Fortgang des erkennenden Subjectes zur discursiven Erkenntniß bedingt und ermöglicht. Und das Vermögen, auf der Grundlage der Principien durch Schlußfolgerung zur Erkenntniß weiterer Wahrheiten fortzuschreiten, nennt man Vernunft (ratio). Die Vernunft ist somit gewissermaßen die Ergänzung des Verstandes, weil der Verstand den weitaus größten Theil aller Wahrheiten nur durch die schlußfolgernde Thätigkeit der Vernunft zur Erkenntniß bringen kann. Die Vernunft ist das Organ der Wissenschaft, der Verstand mit seinem Habitus der Principien die Grundlage oder Voraussetzung derselben; die Principien selbst sind gewissermaßen der Same der Wissenschaft. Doch sind Verstand und Vernunft nicht real, sondern nur beziehungsweise verschieden.

10. Das also ist der Gang unserer Erkenntniß. Hieraus ist ersichtlich, daß wir die Wahrheit nicht unmittelbar in Gott anschauen; denn Gott ist nicht das Ersterkannte, sondern vielmehr das Letzterkannte. Wir erkennen vielmehr die Wahrheit im Lichte unserer Vernunft, d. i. in den Grundprincipien der Erkenntniß, welche der Verstand in Kraft des Habitus der Principien von Natur aus habituell in sich trägt. Nur in so fern ist Gott das höchste Princip der Erkenntniß, als das Licht unserer Vernunft selbst wiederum nur eine Theilnahme an dem göttlichen Lichte ist. Und dies zwar in doppelter Weise. Für's Erste, weil unsere Vernunft nach dem Vorbilde der göttlichen Vernunft geschaffen ist, also zu der letzteren im Verhältnisse der Ebenbildlichkeit steht, und für's Zweite, weil die Grundprincipien unserer Erkenntniß selbst wiederum ihren höchsten Grund in Gott haben. Nur in diesem Sinne kann man sagen, daß wir alle Wahrheit im Lichte Gottes erkennen, nicht aber als wäre Gott unmittelbar das Medium, in welchem wir Alles erkennen.

4. Theologie.

§. 160.

1. Es ist eine dreifache Erkenntniß Gottes zu unterscheiden, die Cognitio intuitiva, die Cognitio per fidem und die Cognitio per rationem naturalem. Die intuitive Erkenntniß ist wesentlich übernatürlich, und ist uns für das künftige Leben aufbewahrt. Hienieden erkennen wir Gott durch den Glauben, aber auch durch die natürliche Vernunft. Es ist falsch, wenn man die Gotteserkenntniß dem Glauben allein reserviren will. Das Wort des Apostels: Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur spricht dagegen. Können wir ja doch überall von den Wirkungen auf die Ursache schließen, warum nicht von den Werken Gottes auf Gott? (C. gent. l. 1, c. 12. De verit. qu. 10, art. 12, c.)

2. Der Satz „Gott ist“ ist zwar, objectiv genommen, (quoad se) eine Propositio per se nota, weil das Prädicat „seiend“ im Subjecte wesentlich enthalten, ja mit diesem der Sache nach identisch ist. Aber für uns (quoad nos) ist derselbe keine propositio per se nota. Er könnte es nur dann sein, wenn wir einen direkten, klaren und deutlichen Begriff von Gott hätten, wenn wir Gott per speciem propriam erkennen würden; denn dann würden wir unmittelbar erkennen, daß das Prädicat „seiend“ in dem Begriff Gottes enthalten sei. Aber eine directe Erkenntniß Gottes per speciem propriam ist wesentlich intuitive Erkenntniß, und eine solche besitzen wir, wie schon gesagt, im gegenwärtigen Leben nicht. Folglich kann auch für uns hienieden der Satz: „Deus est“ nie eine Propositio per se nota sein. Sollen wir daher zur evidenten Erkenntniß der Wahrheit dieses Satzes gelangen, so muß er bewiesen werden. Daher sind Beweise für Gottes Dasein erforderlich. (S. Theol. 1, qu. 2, art. 1.)

3. Zur Begründung des Daseins Gottes eignet sich aber nicht der von Anselm aus dem bloßen Gottesbegriffe geführte Beweis. Denn für's Erste denken nicht Alle, welche einen Gott annehmen, diesen als das höchste Wesen, über welchem ein höheres nicht denkbar ist, da viele von den antiken Denkern die Welt für Gott gehalten haben. Und für's Zweite, wollte man auch zugeben, daß Alle Gott in solcher Weise denken, so würde daraus noch nicht dessen objective Existenz folgen. Denn von dem Namen und von der Erklärung des Namens muß stets das Gleiche gelten. So wie also daraus, daß ich in meinem Geiste „Gott“ denke, noch nicht folgt, daß dieser Gott auch wirklich sei, so wenig folgt daraus, daß ich den Namen „Gott“ erkläre, und mir darunter ein Wesen denke, über welchem ein höheres nicht denkbar ist, daß dieses Wesen nun auch schon objectiv wirklich sei. Aus dem bloßen Denken kann man nicht auf das Sein schließen. Nur wer schon weiß, daß es objectiv ein höchstes Wesen gibt, der kann durch diesen Beweis die Nothwendigkeit der Existenz des letzteren erschließen. (C. gent. l. 1, c. 11.) Die Beweise für Gottes Dasein können somit nur aposterioristischer Natur sein, in so fern wir nur aus den Werken Gottes auf das Dasein Gottes als ihrer Ursache schließen können.

4. Dieses vorausgesetzt, sind es fünf Hauptbeweise, durch welche Thomas das Dasein Gottes erschließt. Der erste schließt von der Bewegung auf eine erste bewegende Ursache; der zweite von dem Nichtaussichsein der Dinge auf eine aussichseiende Ursache; der dritte von der Zufälligkeit der Dinge auf ein nothwendiges Wesen; der vierte von den Graden der Vollkommenheit der weltlichen Dinge auf ein höchstvollkommenes Wesen, und der fünfte endlich von der durchgängigen Zweckmäßigkeit in der Natur und den Naturwesen auf eine höchste zwecksetzende und daher intelligente und wollende Ursache. (S. Theol. p. 1, qu. 2, art. 3.)

5. Als die erste Ursache ist Gott reine Actualität (actus purus); jede Potenzialität ist von ihm ausgeschlossen. Denn die Actualität ist, allgemein gefaßt, früher als die Potenzialität, weil die Potenzialität ein actuelles

Sein voraussetzt, durch dessen Wirksamkeit sie zur Actualität gebracht wird. Würde daher Gott irgendwelche Potenzialität in sich schließen, so wäre er eo ipso nicht mehr das erste Sein, die erste Ursache, weil er dann noch eine höhere Ursache voraussetzen würde, die ihn selbst in Actualität setzt.

6. Ist aber Gott reine Actualität, so ist er auch das absolut einfache Wesen. Nicht bloß muß Gottes Wesen alle Materie ausschließen, weil die Materie wesentlich Potenzialität ist, sondern es kann in Gottes Wesen auch keine metaphysische Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein stattfinden. Denn wäre in Gott das Sein von der Wesenheit ebenso real verschieden, wie in den geschöpflichen Dingen, dann würde die Wesenheit zum Sein sich potenziell verhalten, und dann entweder durch sich selbst oder durch eine fremde Ursache zum Sein gebracht werden müssen. Aber für's Erste ist von Gott alle Potenzialität ausgeschlossen, und für's Zweite kann er weder von einer fremden Ursache in's Sein gesetzt sein, weil er die erste Ursache ist, noch kann er von sich selbst hervorgebracht sein, weil er in diesem Falle wirklich sein müßte, bevor er wirklich ist. (S. Theol. 1, qu. 3, art. 4, c. C. g. l. 1, c. 22.)

7. Gott ist mithin nicht zusammengesetzt aus Wesenheit und Sein, sein Sein ist seine Wesenheit selbst; er existirt vermöge seiner Wesenheit. Alles, was Gott ist und sein kann, ist er wirklich. Und wie in Gott keine Zusammensetzung stattfindet aus Wesenheit und Sein, so auch keine Zusammensetzung aus Substanz und Accidentien, weil in dieser Voraussetzung die Substanz sich schon wieder potentiell verhalten würde zu den Accidentien. Ebensowenig ist in Gottes Wesen Gattung und Art zu unterscheiden. Denn die Differenz, wodurch die Gattung specificirt wird, verhält sich gleichfalls zu dieser, wie die Actualität zur Potenzialität. Gott steht daher über und außer aller Gattung.

8. Aber Gott ist nicht blos das absolut einfache, sondern auch das unendlich vollkommene Wesen. Denn als erste Ursache ist Gott reine Actualität. Nun aber ist jedes Wesen in so fern und in so weit vollkommen, als es actu ist; denn die bloße Potenz drückt überall einen Mangel aus. Folglich muß Gott als reine Actualität schlechthin vollkommen sein, so zwar, daß von ihm jeglicher Defect, jeglicher Mangel unbedingt ausgeschlossen ist. Gott ist das Sein schlechthin, das aus sich und durch sich subsistirende Sein; er muß also auch die ganze Fülle und Vollkommenheit des Seins in sich schließen; es kann in ihm kein Nichtsein, keine Unvollkommenheit angenommen werden.

9. Verhält es sich aber also, dann sind alle Vollkommenheiten, welche wir in den geschöpflichen Dingen erkennen, in ihm als der ersten Ursache schon vorher enthalten; denn wären sie nicht in ihm als in der Ursache, so könnten sie auch nicht in den Wirkungen sein. Sie sind jedoch in ihm nicht enthalten in dem beschränkten Maße, wie sie den geschöpflichen Dingen zukommen, sondern in einer weit höheren und vollkommeneren Weise, so nämlich, wie es die unendliche Vollkommenheit Gottes mit sich bringt.

Und da Gott das absolut einfache Wesen ist, so sind sie in ihm auch enthalten unite et indivisim; d. h. es ist zwischen denselben, sowie sie in Gott sind, kein realer Unterschied.

10. Aber wenn auch kein realer, so findet doch ein virtueller Unterschied zwischen den göttlichen Vollkommenheiten statt. Denn obgleich alle Vollkommenheiten in Gott der Sache nach Eins sind, so können doch wir mit unserem Denken Gott nicht in der absolut einfachen Fülle seiner Vollkommenheit erfassen, sondern wir können ihn nur dadurch denken, daß wir das, was in ihm Eins ist, unterscheiden, und ihn hienach bald nach dieser, bald nach jener Vollkommenheit denken. Thun wir aber dieses, d. h. betrachten wir das göttliche Wesen bald nach dieser, bald nach jener Vollkommenheit, dann denken wir dabei Gott stets von einem anderen Gesichtspunkte aus, und weil und in so ferne wir dieses thun, können und dürfen wir jene verschiedenen Vollkommenheiten in unserem Denken nicht als identisch oder synonym setzen, sondern müssen sie vielmehr auseinander halten. Das ist dann der virtuelle Unterschied im Gegensatze zum realen. (S. Th. 1, qu. 13, a. 4, c. In l. sent. 1, dist. 22, qu. 1, art. 3.)[1]).

11. Als das absolut vollkommene Wesen ist Gott zugleich absolute Intelligenz; denn jenes ist ohne diese nicht denkbar. Der Grund der Erkenntnißfähigkeit eines Wesens liegt in dessen Immaterialität. Und da nun Gott absolut immateriell ist, so muß er auch als absolute Intelligenz gedacht werden. Die Species intelligibilis seiner Erkenntniß kann aber wiederum nur seine eigene Wesenheit sein, weil wir Gottes Erkenntniß nicht als von einem Anderen abhängig denken können. (C. g. l. 1, c. 46.) Daraus folgt, daß das primäre Object der Erkenntniß Gottes er selbst ist; denn was per speciem propriam erkannt wird, ist überall das Ersterkannte; die Wesenheit Gottes aber ist offenbar die Species propria für die Erkenntniß Gottes selbst. Gott ist daher absolutes Selbstbewußtsein, und erkennt sich nach der ganzen Fülle seiner Vollkommenheit.

12. Erst auf zweiter Linie erkennt Gott auch die Dinge, die von ihm objectiv verschieden sind, allerdings wiederum nur durch seine eigene Wesenheit. Denn da er sich selbst vollkommen erkennt, so muß er sich auch als Ursache vollkommen erkennen. Das fände aber nicht statt, wenn er nicht alles erkennen würde, was er beursachen kann. Folglich muß Gottes Erkenntniß sich auch auf Alles erstrecken, was irgendwie möglich oder wirklich ist. Dies um so mehr, als die Wirkungen in ihrer Ursache auf eine intelligible Weise präexistiren

1) Diese Lehre von dem virtuellen Unterschiede der göttlichen Vollkommenheiten schlägt, wie wir sehen, in die rechte Mitte ein zwischen den gegensätzlichen Auffassungen, die wir in der arabischen und jüdischen Philosophie getroffen haben. Es ist damit der reale Unterschied, den die arabischen Motekallemin zwischen den göttlichen Attributen annahmen, beseitigt; es ist aber auch das andere Extrem der arabischen Aristoteliker und des Moses Maimonides beseitigt, wornach zwischen den göttlichen Attributen gar kein Unterschied, vielmehr dieselben rein synonym sein, und die ganze Unterscheidung auf bloße Wort- oder Namenunterschiede hinauslaufen soll.

müssen, in Gott aber nichts sein kann, was er nicht wirklich erkennt. Die Erkenntniß Gottes ist daher keineswegs auf das Allgemeine beschränkt, sondern sie erstreckt sich vielmehr auch auf alles Einzelne. (De verit. qu. 2, art. 5, c.)

13. Damit ist denn nun zugleich die Grundlage der Ideenlehre gegeben. Versteht man unter Idee das Musterbild, nach welchem die Dinge geschaffen sind, so ist die göttliche Wesenheit selbst die Idee der Dinge, allerdings nicht in ihrem Ansichsein, sondern nur, in so fern sie nach Außen durch geschöpfliche Dinge nachahmbar ist. Da jedoch im Begriffe der Idee wesentlich die Erkenntniß involvirt ist, so ist wiederum die göttliche Wesenheit nur in so fern als die Idee der Dinge zu bezeichnen, als sie von Gott als Vorbild der geschöpflichen Dinge gedacht wird. Indem nämlich Gott seine eigene Wesenheit denkt, denkt er sie nicht blos nach ihrem Ansichsein, sondern auch in so fern, als sie nach Außen durch geschöpfliche Dinge nachahmbar ist, und in so fern er sie also denkt, ist sie die Idee der Dinge. Daher gibt es auch dem Wesen nach nur Eine Idee, weil die göttliche Wesenheit sowohl, als auch das göttliche Denken nur Eines ist; nur eine beziehungsweise Vielheit von Ideen ist anzunehmen, in so fern nämlich die göttliche Wesenheit in vielfacher und verschiedener Weise nachahmbar ist, und Gott sie demnach als Vorbild vieler und verschiedener Dinge denkt. (S. Theol. 1, qu. 15, art. 2, c.)

14. Gott ist aber nicht blos absolute Intelligenz, sondern auch absoluter Wille. Denn der Wille ist die natürliche Folge der Intelligenz. Wie kein natürliches Wesen ohne Tendenz nach dem ihm entsprechenden Gute gedacht werden kann, so auch kein intelligentes Wesen ohne Wille. Ist aber Gott absoluter Wille, so ist auch hier das erste Object seines Willens er selbst, wie und weil er auch das Ersterkannte ist. Erst auf zweiter Linie will Gott Anderes, was nicht er selbst ist. Nur findet der Unterschied statt, daß Gott sich selbst nothwendig will, andere Dinge dagegen frei. Sich selbst als das unendliche Gut kann er nicht nicht wollen; andere Dinge dagegen will er frei, weil sie zum Zwecke seiner absoluten Vollkommenheit und Seligkeit keineswegs nothwendig sind. (S. Theol. 1, qu. 19, art. 3, c.) Will aber Gott andere Dinge frei, so muß er auch die Macht haben, sie hervorzubringen. Daher kann Gott nicht als absoluter Wille gedacht werden, wenn er nicht zugleich als absolute Macht gedacht wird.

15. Die Dreipersönlichkeit Gottes ist nach Thomas unter jene Wahrheiten zu zählen, welche die Vernunft aus sich ohne den Glauben nicht zu erkennen und auch nicht vollkommen zu begreifen vermag. Die schaffende Kraft und Thätigkeit gehört nämlich nicht Einer der drei Personen eigenthümlich an, sondern sie ist eine wesentliche Kraft Gottes, resp. eine Thätigkeit Gottes als persönlichen Wesens überhaupt. Eben deshalb können uns die Wirkungen dieser schaffenden Kraft und Wirksamkeit Gottes nicht weiter führen, als bis zur Erkenntniß des einheitlichen Wesens Gottes nach dessen wesentlichen Attributen. Dennoch aber vermögen wir unter Voraussetzung des Glaubens einigermaßen in dieses Geheimniß einzudringen und eine speculative Erkenntniß desselben zu erreichen. Und da sind es die beiden Attribute der göttlichen Intelligenz und des göttlichen Willens, welche uns hiezu die Grundlage bieten. Indem nämlich Gott sich selbst erkennt, geht aus ihm der adäquate Gedanke seiner selbst hervor, und dieser ist das persönliche Wort

Gottes — der Sohn. Und ebenso führt auch die Action des Willens, in welcher Gott sich selbst liebt, einen Hervorgang der Liebe aus Vater und Sohn mit sich, und diese Liebe ist gleichfalls persönlich — die Person des heiligen Geistes. (S. Theol. 1, qu. 27, art. 3, c.)

5. Schöpfungslehre.

§. 161.

1. Der Begriff der Schöpfung, wie er in der heiligen Schrift vertreten ist, involvirt ein dreifaches Moment. Für's Erste negirt er jede präexistirende Materie, aus welcher von Gott die Welt wäre gebildet worden. Für's Zweite bringt es der Begriff der Schöpfung mit sich, daß dem geschaffenen Wesen der Natur nach früher das Nichtsein, als das Sein zukommt, d. h. daß das geschaffene Wesen an sich nicht ist, sondern von Gott das Sein erhält, folglich auch von Gott verschieden ist. Für's Dritte endlich drückt der Begriff der Schöpfung auch aus, daß das geschaffene Wesen nicht blos der Natur, sondern auch der Dauer nach auf das Nichts folge, daß es also einen Anfang seines Seins gehabt habe. (In l. sent. 2, dist. 1, qu. 1, art. 1, c. — S. Theol. qu. 45, art. 1, c.)

2. Dieses vorausgesetzt, lehrt Thomas, daß die Schöpfung aus Nichts zwar nach den beiden erstgenannten Momenten ihres Begriffes aus der natürlichen Vernunft erwiesen werden könne, aber nicht nach dem letztgenannten Momente, d. h. es kann aus der Vernunft erwiesen werden, daß die Welt nur durch die schaffende Wirksamkeit Gottes in's Dasein getreten sein könne, nicht aber daß sie einen Anfang ihres Daseins gehabt habe. Während also die Schöpfung aus Nichts in dem Sinne, daß die geschöpflichen Dinge weder aus einer präexistirenden Materie, noch aus der Substanz Gottes selbst gebildet worden seien, eine Vernunftwahrheit ist, ist dagegen der Anfang der Welt ein reiner Glaubensartikel, der durch die Vernunft nicht demonstrativ sich erweisen läßt. (Ib. l. c.)

3. Der Beweis, welchen Thomas für den ersten Theil der Thesis, d. i. für das Geschaffensein der Welt überhaupt führt, gründet sich im Wesentlichen darauf, daß Gott als die erste Ursache alles Seins, gedacht werden müsse. Denn ist Gott die erste Ursache alles Seins, dann können die Dinge ihr Sein nicht blos zum Theil, nämlich nach ihrer Form, von ihm haben, sondern es muß vielmehr ihr ganzes Sein aus Gott entspringen, sie müssen also sowohl nach Form, als auch nach Materie von Gott gesetzt sein. Und da in Gott selbst keine Materie ist, so können sie nach ihrer Materie nicht aus Gott emaniren, sondern müssen vielmehr nach Materie und Form von Gott aus Nichts in's Dasein gesetzt, d. h. sie müssen geschaffen sein.

4. Was aber den zweiten Theil der Thesis betrifft, nämlich daß der Anfang der Welt nicht aus der Vernunft zu erweisen sei, so geht Thomas bei der Begründung dieses Satzes ganz in der gleichen Weise zu Werke, wie Moses Maimonides. Die Beweise, sagt er, welche für den Anfang der Welt geführt werden, sind nicht stringent. Man beruft sich darauf, daß das ex nihilo zugleich das post nihilum involvire. Das ist aber nicht richtig. Der Begriff

der Schöpfung aus Nichts im Allgemeinen schließt blos in sich, daß das Nichts der Natur, nicht aber daß es der Dauer nach dem Sein vorausgehe. Man sagt ferner, daß unter der Voraussetzung der Anfangslosigkeit der Welt die Generationsreihe nach Rückwärts eine unendliche sein müßte, während doch ein Regressus in infinitum nicht zulässig sei. Aber, erwiedert Thomas, ein solcher Regressus in infinitum ist blos bei zugleich wirkenden Ursachen nicht annehmbar, nicht bei solchen, die in einer aufeinanderfolgenden Reihe wirken. Und wenn man sich darauf beruft, daß unter der Voraussetzung der Ewigkeit der Welt jetzt eine unendliche Zahl von Menschenseelen existiren müßte, so ist darauf zu erwiedern, daß es ja gar nicht nothwendig sei, auch das Menschengeschlecht als anfangslos zu setzen; dieses kann angefangen haben, während die übrige Schöpfung ohne Anfang war.

5. Kann man aber nicht demonstrativ erweisen, daß die Welt nothwendig einen Anfang genommen habe, so muß man vom Standpunkte der Vernunft aus die Anfangslosigkeit der Welt wenigstens als möglich anerkennen. Dabei muß es aber auch sein Bewenden haben. Denn so wenig man beweisen kann, daß die Welt nothwendig einen Anfang genommen habe, so wenig kann man demonstrativ erweisen, daß sie nothwendig anfangslos sein müsse. Würde man nämlich annehmen, daß das Geschöpfliche nothwendig anfangslos sein müsse, dann müßte es nothwendig existiren. Worin wäre aber diese Nothwendigkeit begründet? Im Geschöpflichen selbst kann sie nicht begründet sein, weil alles Geschöpfliche als solches zufällig ist. In Gott kann sie aber gleichfalls nicht begründet sein, weil Gott einerseits nach Außen nicht nothwendig, sondern frei wirkt, und weil andererseits die geschöpflichen Dinge für Gott selbst nicht nothwendig sind. Folglich kann von einer Nothwendigkeit des Daseins des Geschöpflichen überhaupt nicht die Rede sein, und daher kann man auch nicht sagen, daß die Welt nothwendig anfangslos sein müsse.

6. Demnach muß, wie die Anfangslosigkeit, so auch der Anfang der Welt als möglich anerkannt werden. Die Welt kann ebenso gut einen Anfang genommen haben, als sie anfangslos sein kann. Welcher von den beiden möglichen Fällen nun factisch stattgefunden hat, das läßt sich auf dem Standpunkte der Vernunft nicht entscheiden, eben weil die Vernunft beide Fälle als möglich anerkennen muß. Und daraus folgt denn, daß wir, um darüber Aufklärung zu erhalten, auf die Offenbarung angewiesen sind, und daß mithin der Satz, daß die Welt thatsächlich einen Anfang genommen habe, ein reiner Glaubensartikel sei. (De aetern. mundi, opusc. 37.)

7. Der Zweck der Weltschöpfung ist die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit und Güte in den geschöpflichen Wesen. Zu diesem Zwecke ist Alles in der Welt in der vollkommensten Weise hingeordnet. Das ist der Optimismus der geschaffenen Welt. Und wie Alles zu dem Einen Zwecke hingeordnet ist, so wird auch Alles von Gott regiert und geleitet in der Richtung zu dem Einen Zwecke. Das ist die Vorsehung. Sie erstreckt sich nicht blos auf das Allgemeine, sondern auch auf das Einzelne. Das Vorhandensein des Uebels steht damit nicht im Widerspruch. Denn eine kluge Lei=

tung bringt es mit sich, daß der Leiter hie und da einen Defect im Theile zuläßt, wenn dadurch die Vollkommenheit des Ganzen erhöht wird. Und das findet in unserm Falle wirklich statt, weil das Uebel gleichfalls wiederum dem Guten dienen muß. (C. g. l. 3, c. 71.)

6. Psychologie.

§. 162.

1. Zwischen der geistigen Welt der Engel und der materiellen Welt steht der Mensch mitten inne, in so fern er Beides, das Geistige und Materielle in sich vereinigt. Die Engel sind reine Geister, subsistente Formen, die von aller Materie getrennt sind (formae separatae); die Naturwesen sind rein körperlicher Natur; die Formen sind hier ganz in die Materie versenkt, und haben nur in dieser ihr Sein; der Mensch endlich ist Geist und Körper zugleich, somit das Verbindungsglied zwischen den zwei entgegengesetzten Polen der Schöpfung.

2. Unter Seele im Allgemeinen ist zu verstehen das primitive Lebensprincip in den lebenden Wesen der sublunarischen Welt. Als solches ist sie der Actus primus, die erste Entelechie des physisch-organischen Körpers. Je nach den verschiedenen lebenden Wesen sind daher auch verschiedene Seelen zu unterscheiden: die Pflanzenseele, die Thierseele und die Menschenseele. Die beiden erstgenannten Arten der Seelen sind rein materielle Formen oder Entelechien; die Menschenseele dagegen ist eine subsistente Form, ein geistiges Wesen. Dies ist zu beweisen.

3. Den Beweis für die Immaterialität der Menschenseele führt Thomas in derselben Weise wie sein Lehrer Albert der Große. Er beweist zuerst, daß die intellective Thätigkeit, das Denken, nicht an ein leibliches Organ gebunden sein könne, weil unter dieser Voraussetzung eine Erkenntniß des Intelligibeln, des Allgemeinen, des Geistigen nicht möglich wäre, und schließt dann aus der Organlosigkeit und Immaterialität des Denkens, daß das Princip und das Subject des letztern gleichfalls ein vom körperlichen Organismus wesentlich verschiedenes, immaterielles Wesen sein müsse. Einen weiteren Beweis entnimmt Thomas aus dem Selbstbewußtsein, in so fern dieses eine Reflexion der Seele auf sich selbst im Denken involvirt, eine körperliche Thätigkeit aber unmöglich in sich selbst reflectiren kann, weshalb das Denken nothwendig als geistige Thätigkeit und folglich auch die Seele, weil das Princip des Denkens, als ein geistiges Wesen gefaßt werden müsse.

4. Auf den Einwurf, daß ja Schwäche und Krankheit des Körpers auch das Denken behindern, antwortet Thomas, daß man daraus keineswegs schließen dürfe, das Denken sei eine organische Thätigkeit und beweise daher nichts für die Immaterialität der Seele; denn der Grund dieser Erscheinung liege darin, daß das Denken von der sinnlichen Erkenntnißthätigkeit abhängig ist, in so fern das Denken die Phantasmata voraussetzt, und diese nur durch die sinnliche Erkenntnißthätigkeit dem Denken zugebracht und für selbes in entsprechender Weise vorbereitet werden können. Verhält es sich nämlich also, dann muß eine Störung der sinnlichen Erkenntnißthätigkeit auch eine Stö-

rung des Denkens zur Folge haben, und da die erstere durch krankhafte Affection oder Schwäche der Organe gestört wird, weil sie an diese wesentlich gebunden ist, so muß in weiterer Folge eine solche krankhafte Affection des Leibes auch hindernd auf das Denken zurückwirken. (Vgl. S. Theol. 1, qu. 75, art. 3, ad 2.)

5. Ist aber die Seele ein immaterielles geistiges Wesen, und als solches eine subsistente Form, so ist damit auch schon ihre Incorruptibilität gesichert. Denn jede Corruption besteht in der Trennung der Form von der Materie; wo also keine Materie, da kann auch von keiner Corruption die Rede sein. Die Form ist ferner der Grund des Seins eines Dinges, denn durch die Form ist das Ding wirklich. So lange also die Form besteht, ist das Wesen, dem sie angehört, existent. Ist daher die Form selbst das Wesen, d. h. ist die Form subsistent, dann kann ein solches Wesen das Sein gar nicht verlieren. Die Seele ist aber subsistente Form, folglich ist sie wesentlich incorruptibel. Nimmt man dazu noch das natürliche Verlangen der Seele nach immerwährender Fortdauer, welches Verlangen, weil natürlich, nicht erfolglos sein kann, so kann die Incorruptibilität der Seele unmöglich bezweifelt werden.

6. Die Seele ist aber nicht blos incorruptibel, sondern auch unsterblich, d. h. sie lebt auch nach ihrer Trennung vom Leibe als denkendes und wollendes Wesen fort. Denn die intellectiven Thätigkeiten der Seele sind ja nicht an leibliche Organe gebunden, und können daher auch ohne Verbindung mit dem Leibe von der Seele ausgeübt werden. Und daß dieses wirklich der Fall sein werde, ergibt sich daraus, daß wir uns die Seele als geistiges Wesen ohne alle Lebensthätigkeit gar nicht denken können. Nur erkennt die Seele außer dem Leibe nicht mehr nach ihrer natürlichen Erkenntnißweise, wornach sie in ihrer Erkenntniß von den Sinnen abhängig ist, sondern sie erkennt vielmehr nach Art der rein geistigen Wesen, welche Art der Erkenntniß für sie allerdings praeter, aber nicht contra naturam ist.

7. Zum Leibe verhält sich die Seele in erster Linie als dessen wesentliche Form. Denn die Natur eines jeden Wesens offenbart sich in seiner Thätigkeit: wie ein Ding wirkt, so ist es. Die dem Menschen als solchem eigenthümliche Thätigkeit ist aber das Denken; denn gerade dadurch unterscheidet er sich von allen übrigen animalischen Wesen. Mithin muß auch durch das Princip dieser Thätigkeit die specifische Natur des Menschen bestimmt sein. Das Specificirende eines Dinges ist aber dessen Form. Folglich muß das Princip der Denkthätigkeit oder die intellective Seele als die wesentliche Form des Menschen anerkannt werden. (S. Theol. 1, qu. 76, art. 1.)

8. Auf zweiter Linie aber ist die Seele auch das bewegende Princip des Leibes, d. h. sie ist das Princip aller leiblichen Thätigkeiten des Menschen. Denn wie jedes Wesen durch die Form wirklich ist, so ist es auch durch die Form und nur durch diese wirksam. Folglich kann es keine Thätigkeit im Menschen geben, deren Princip nicht die Seele wäre; sie ist also der Primus motor im Körper. Nur findet der Unterschied statt, daß die Seele Form des Leibes ist vermöge ihrer Wesenheit, bewegendes Princip desselben dagegen durch ihre Kräfte.

9. Daraus folgt denn nun wiederum, daß für die sensitiven und vegetativen Functionen im Menschen nicht eine eigene, von der intellectiven verschiedene Seele postulirt werden dürfe. Die Eine Seele ist vielmehr sowohl vegetative als auch sensitive und intellective Seele, allerdings vermöge verschiedener und nach verschiedenen Kräften. In der That, nur unter dieser Bedingung läßt sich die Wesenseinheit des Menschen aufrecht erhalten. Nähme man zwei oder mehrere Seelen (Formen) im Menschen an, so hätte man in ihm so viele Wesenheiten, als Seelen in ihm wären und er wäre dann nur ein Aggregat von mehreren Wesenheiten, nicht eine einheitliche Natur.

10. Eine Präexistenz der Seelen ist nicht anzunehmen. Denn da die Seele die wesentliche Form des Leibes ist, so ist es ihr natürlich, mit dem Leibe vereinigt zu sein; die Trennung von dem letzteren ist ihr zwar nicht contra aber doch praeter naturam. Das Natürliche ist aber stets das Frühere, weil was einem Wesen praeter naturam ist, ihm nur per accidens zukommt. Deshalb kann die Seele nicht vorher in der Trennung vom Leibe existirt haben, sondern in dem Augenblicke, wo sie wirklich ist, ist sie auch mit dem Leibe vereinigt. Doch kann ihre Entstehung nicht auf die Generation zurückgeführt werden, denn die Generation ist eine materielle, körperliche Thätigkeit, diese kann aber nicht ein immaterielles, geistiges Sein zur Wirkung haben, weil sonst die Wirkung höher stünde als die Ursache. Die Seelen entstehen daher durch göttliche Schöpfung. Sie werden von Gott dem Leibe eingeschaffen, wenn der Embryo, nachdem er durch die vegetative und sensitive Form hindurchgegangen, die gehörige Reife und Disposition erlangt hat, um die intellective Seele als Form in sich aufzunehmen, durch welche dann die vegetativ-sensitive Form corrumpirt wird. (C. g. l. 2, c. 87. Quodl. 1, art. 6.)

11. Der thätige und mögliche Verstand sind nicht von der individuellen Seele getrennt, sondern nur wesentliche Kräfte der letzteren. Denn in der gegentheiligen Annahme würde der Mensch von dem Thiere gar nicht mehr specifisch sich unterscheiden, was absurd ist. Die intellective Seele ist die substantielle Form des Leibes; das wäre sie aber nicht, wenn der Verstand allgemein wäre. Mit Unrecht schreibt man diese Lehre dem Aristoteles zu. Denn er nennt den Verstand ausdrücklich eine Pars animae, qua anima cognoscit et sapit. Wenn er den Intellect separatum et immixtum nennt, so hat dies nur den Sinn, daß der Verstand nicht eine organische, sondern eine überorganische, nicht an die Materie gebundene Potenz sei.

12. Die Wurzel der Willensfreiheit liegt darin, daß der Wille als immaterielle Potenz sich selbst zu seinem Thun und Lassen bestimmt. In so fern er nämlich Selbstbestimmungsvermögen ist, verhält er sich indifferent zu Verschiedenem und kann demnach zwischen Verschiedenem wählen. Diese Facultas eligendi ist die Freiheit. Nach dem Guten im Allgemeinen und nach der Glückseligkeit strebt zwar der Wille mit Nothwendigkeit; aber zwischen den verschiedenen Mitteln zum Zwecke der Glückseligkeit vermag er zu wählen, falls sie von der Art sind, daß sie nicht nothwendig mit der Glückseligkeit verknüpft sind, oder doch wenigstens diese nothwendige Verknüpfung vom Verstande nicht vollkommen erkannt wird. Die Erkenntniß ist zwar zur Bethätigung der Freiheit vorausgesetzt, in so fern dasjenige, was nicht erkannt

wird, auch nicht gewollt werden kann; aber der Verstand bewegt den Willen nicht per modum agentis, sondern nur per modum finis.

13. Wie dem Verstande der Sinn, so ist dem Willen das sinnliche Begehrungsvermögen untergeordnet. Dieses schließt zwei Momente in sich, die Concupiscibilität und die Irascibilität. Ersterer entspricht das Bonum simpliciter, letzterer das Bonum arduum. Im Bereich des sinnlichen Begehrungsvermögens spielen die Passiones animae. Sie sind nichts anderes als eine lebhafte Bewegung des sinnlichen Begehrungsvermögens, verursacht durch die Vorstellung eines Gutes oder eines Uebels. Und je nach den zwei Momenten des sinnlichen Begehrungsvermögens müssen sie gleichfalls unterschieden werden in concupiscible und irascible Passionen.

7. Ethik.

§. 163.

1. Das höchste Endziel aller Wesen ist die Vollkommenheit, und diese besteht in der Verähnlichung mit Gott. Dasselbe gilt daher auch vom Menschen. Aber beim Menschen ist die Vollkommenheit zugleich die Glückseligkeit, weil die eine wie die andere durch die Aneignung des seiner Natur entsprechenden Guten bedingt ist. Das höchste Endziel des Menschen ist somit wie die höchste Vollkommenheit, so auch die höchste Glückseligkeit. Das ist der Grund, warum das Streben nach Glückseligkeit als unaustilgbarer Trieb in der Natur des Menschen angelegt ist. — Worin besteht nun aber die höchste Glückseligkeit des Menschen?

2. In der Beantwortung dieser Frage folgt Thomas ganz dem Aristoteles. Die höchste Glückseligkeit des Menschen kann nicht im Genuß, sondern muß in der Thätigkeit liegen, weil ja gemäß der Ordnung der Natur bei allen Wesen nicht die Thätigkeit den Genuß, sondern vielmehr umgekehrt der Genuß die Thätigkeit zum Zwecke hat. Die Thätigkeit aber, in welcher die menschliche Glückseligkeit begründet ist, muß einerseits die edelste und vornehmste Thätigkeit sein, zu welcher der Mensch vermöge seiner Natur befähigt ist, und muß andererseits auf das edelste und vornehmste Object gerichtet sein.

3. Die edelste und vornehmste Thätigkeit des Menschen ist aber nicht das Wollen, weil dieses erst der Erkenntniß folgt und durch diese bedingt ist, sondern vielmehr die Erkenntniß. Das edelste und vornehmste Object der Erkenntniß aber ist Gott. Folglich besteht die höchste Glückseligkeit des Menschen in der Erkenntniß Gottes. An die Erkenntniß muß sich allerdings auch die Liebe Gottes anschließen, aber diese ist nicht die Wurzel der Glückseligkeit, sondern verhält sich dazu blos integrirend. (S. Theol. 1, 2, qu. 3, art. 2, c. — C. g. l. 3, c. 25. 26.)

4. Da nun aber eine dreifache Erkenntniß Gottes zu unterscheiden ist: die demonstrative, die Glaubens- und die intuitive Erkenntniß, so frägt es sich weiter, welche dieser drei Arten der Erkenntniß die höchste Glückseligkeit des Menschen begründe. Die demonstrative Erkenntniß nun kann es nicht sein,

denn die Glückseligkeit muß etwas Allgemeines sein, welche für alle Menschen erreichbar ist; zur demonstrativen Erkenntniß Gottes aber gelangen nur wenige Menschen. Ebenso wenig kann die Glaubenserkenntniß die Glückseligkeit begründen; denn diese besteht principaliter in der Thätigkeit des Verstandes; im Glauben aber nimmt der Wille die Principalität für sich in Anspruch, weil hier der Wille den Verstand zur Beistimmung determiniren muß. Folglich kann die Glückseligkeit nur in der intuitiven Erkenntniß Gottes bestehen, und da diese erst im jenseitigen Leben erreichbar ist, so folgt, daß die höchste Bestimmung des Menschen über diese Zeitlichkeit hinaus in die Ewigkeit fällt. Und hier muß sie dann eine immerdauernde sein, weil die Glückseligkeit nicht vollkommen ist, wenn sie nicht ewig währt. (C. g. l. 3, c. 38 sqq.)

5. Die Regel des menschlichen Handelns bildet das göttliche Gesetz, in so fern es von der Vernunft erkannt wird. Der Act, in welchem das göttliche Gesetz auf die einzelnen Handlungen angewendet wird, ist das Gewissen. Das sittlich Gute besteht demnach darin, daß unser Wille und unser Handeln mit der Norm des göttlichen Gesetzes übereinstimmt, also der sittlichen Ordnung gemäß ist. Und zwar gehört dazu, daß eine Handlung sittlich gut sei, eine dreifache Uebereinstimmung mit dem Gesetze: eine Uebereinstimmung nach dem Objecte, nach dem Zwecke und nach den begleitenden Umständen. Nur wenn eine Handlung in dieser dreifachen Beziehung mit dem Gesetze übereinstimmt, ist sie in Wahrheit sittlich gut.

6. Demnach ist das sittlich Böse nichts Anderes, als die Privation dieser Uebereinstimmung einer Handlung mit dem göttlichen Gesetze, — die Uebertretung des Gesetzes von Seite des Willens. Aus dieser Fassung des sittlich Bösen ergibt sich, daß dasselbe nicht so fast eine Causa efficiens als vielmehr eine Causa deficiens hat. Denn der Wille handelt dadurch böse, daß er die rechte, durch das Gesetz bezeichnete Ordnung des Handelns nicht einhält, also »ab ordine deficit«. Das Böse ist mithin Defect, es ist nichts Positives, kein Sein, sondern nur Privation des Positiven, des Seinsollenden.

7. Die sittliche Tugend ist ein Habitus, vermöge dessen der menschliche Wille tüchtig und geneigt ist zum sittlich Guten. Es gibt allerdings auch intellectuelle Tugenden, die als ein Habitus des Verstandes zu der ihm entsprechenden Thätigkeit zu bestimmen sind; aber diese sind nur Virtutes secundum quid, weil sie blos die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der ihnen entsprechenden Thätigkeit bedingen; Tugenden schlechthin (virtutes simpliciter) sind nur die sittlichen Tugenden, weil sie es mit sich bringen, daß der Mensch nicht blos sittlich gut handeln kann, sondern auch wirklich sittlich gut handelt. Die Cardinaltugenden sind Klugheit, Mäßigkeit, Starkmuth und Gerechtigkeit. Dazu kommen dann die eingegossenen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe.

8. Hiemit wollen wir die Darstellung des thomistischen Lehrsystems abschließen. Wir konnten blos die allgemeinsten Grundzüge desselben hervorheben; denn der Inhalt dieses Systems ist zu reich und zu vielseitig, als daß er durch einen Abriß, auf den wir uns hier beschränken mußten, auch nur annähernd

erschöpft werden könnte. Aber schon aus dem Wenigen, was hier hervorgehoben worden, läßt sich entnehmen, wie großartig das ganze System angelegt ist, und wie der Urheber desselben die gesammte bisherige Entwickelung der Philosophie und Theologie in sich aufgenommen hat, um sie zu einem mächtigen, bewunderungswürdigen Lehrgebäude zu verarbeiten [1]).

IV. Bonaventura.

§. 164.

1. Wir kommen nun zu einem anderen hervorragenden Coryphäen des dreizehnten Jahrhunderts, der, was Großartigkeit der Gedanken, Tiefe der Auffassung und Scharfsinn der Unterscheidung betrifft, hinter seinem Zeitgenossen Thomas kaum zurücksteht. Es ist Bonaventura. Johannes Fidanza, mit dem späteren Ordensnamen Bonaventura, ward geboren 1221 zu Bagnarea im Kirchenstaate. Er trat in den Franziscanerorden und machte seine Studien zu Paris, wo er Schüler des Alexander von Hales gewesen sein soll. Bald übernahm er selbst zu Paris einen theologischen Lehrstuhl. Später wurde er General seines Ordens und dann durch Gregor X. Cardinal. Zum Concil von Lyon berufen, starb er im Verlaufe desselben im Jahre 1274. Er erhielt den ehrenden Beinamen Doctor seraphicus.

2. Die Werke Bonaventura's füllen in der Lyoner Ausgabe von 1668 sieben Foliobände. Die zwei ersten Bände enthalten exegetische Werke, darunter das Hexaëmeron; der dritte Predigten; der vierte und fünfte den großen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden; der sechste und siebente endlich die Opuscula, von denen die bedeutendsten sind: Die Reductio artium ad theologiam, das Breviloquium, das Centilogium, Meditationes vitae Christi, Formula aurea de gradibus virtutum, Speculum animae, De septem gradibus contemplationis, Soliloquium, das Itinerarium mentis ad Deum, De septem itineribus aeternitatis, De sex alis Seraphim, Incendium amoris u. s. w. [2]).

3. Aus den Titeln dieser Werke ist schon ersichtlich, daß Bonaventura sich nicht blos auf die scholastische Speculation beschränkte, sondern auch das Feld der Mystik bebaute. Ja gerade in diesem Gebiete hat Bonaventura recht eigentlich seine Lorbeeren gepflückt. Bonaventura ist vorzugsweise Mystiker. Nicht als ob seine Thätigkeit auf dem Felde der Scholastik bedeu-

---

1) Was Thomas von Aquin auf dem Gebiete der Wissenschaft war, das war Dante von Alighieri (1265—1321) auf dem Gebiete der Poesie. Seine unsterbliche Divina commedia beruht auf derselben Ineinsbildung der aristotelischen Philosophie und christlichen Theologie, wie die Summa theologiae des heil. Thomas. Die Geschichte der Philosophie hat sich zwar nicht ex professo mit ihm zu beschäftigen; aber sie muß wenigstens seiner rühmlichst Erwähnung thun. Vgl. A. F. Ozanam, Dante et la philos. catholique au XIII siècle, Paris 1845.

2) Die neueste Ausgabe der Werke Bonaventura's ist von A. C. Peltier, Besançon 1865. Ueber Bonaventura handeln: Hollenberg, Studien zu Bonaventura, Berl. 1862; Berthaumier, Geschichte des heil. Bonaventura, in's Deutsche übersetzt, Regensburg 1863; Margerie, La philosophie de St. Bonaventura; u. A. m. Vgl. auch Katholik, Jahrg. 1874, worin sich mehrere sehr gute Artikel über Bonaventura befinden.

tungslos wäre; nein, sein großer Commentar zum Lombarden steht hinter dem des heil. Thomas kaum zurück; aber hauptsächlich ist er doch als Mystiker berühmt. Nicht als ob er ferner die Mystik auf neuen Grundlagen aufgebaut hätte; vielmehr schließt er sich überall enge an die Victoriner an, und seine ganze mystische Lehre ist nur die Fortsetzung und weitere Fortbildung dessen, was die Victoriner vor ihm grundgelegt hatten. Diese Thatsache nun, daß Bonaventura vorzugsweise Mystiker ist, berechtigt auch uns, ihn vorzugsweise von diesem Gesichtspunkte aus zu betrachten, und aus seinen rein scholastischen Schriften nur ein paar Punkte hervorzuheben, in welchen er als Mitglied der Franziskanerschule von Thomas abweicht.

4. Dazu gehört vorerst seine Lehre von der Materie. Schon Alexander von Hales, der Gründer der Franziskanerschule, hatte mit Avicebron eine Materie auch in den geistigen Wesen angenommen. Darin folgt Bonaventura ihm nach. Eine Materie, sagt er, müssen wir nicht blos den körperlichen, sondern auch den geistigen Wesen zuschreiben. Denn das geistige Wesen ist, weil geschaffen, nicht absolut einfach, sondern vielmehr zusammengesetzt aus Potenz und Act. Die Begriffe von Potenz und Act sind aber convertibel mit den Begriffen von Materie und Form: folglich muß die Zusammensetzung aus Materie und Form auch von den geistigen Wesen prädicirt werden. Durch die Form ist ein Wesen ein wirkliches und bestimmtes Sein; aber die Wirklichkeit und Bestimmtheit muß einen Träger, ein Substrat haben, und das ist die Materie. Ist also das geistige Wesen ein wirkliches und ein bestimmtes Wesen, so kann ihm die Materie nicht fehlen.

5. In den geistigen Wesen ist nun freilich die Materie weder dem Processe der Generation und Corruption unterworfen, noch steht sie unter der Categorie der Quantität. Aber in letzter Instanz ist doch die geistige von der körperlichen Materie nicht verschieden; es breitet sich vielmehr ein und dieselbe Materie den geistigen und den körperlichen Wesen unter. Man muß somit eine Einheit der Materie in allen Wesen annehmen, wenn auch nicht eine Dieselbigkeit. Wie man nämlich, wenn aus Einem Stücke Gold mehrere Gefäße gefertigt werden, sagt, diese Gefäße seien alle aus Einem Golde, obgleich das Gold, aus welchem das eine Gefäß gefertigt ist, nicht dasselbe ist mit dem, woraus das andere besteht, so ist auch die Materie aller geistigen und körperlichen Wesen Eine, ohne daß man doch sagen könnte, die Materie der geistigen sei dieselbe mit der Materie der körperlichen Wesen.

6. Außerdem leugnet Bonaventura die Möglichkeit einer ewigen, anfangslosen Dauer der Welt. Nähme man an, sagt er, daß die Materie, woraus die Welt gebildet worden, ewig außer Gott und ohne Zuthun Gottes da sei, dann wäre es allerdings folgerichtig, auch die Welt als ewig und anfangslos zu denken. Allein die gedachte Voraussetzung trifft nicht zu; es gibt keine ewige Materie; die Welt ist nach Materie und Form von Gott aus Nichts geschaffen. Denn je höher und vollkommener eine Ursache ist, um so mehr fließt von ihr in die Wirkung ein. Von der höchsten und vollkommensten Ursache muß also Alles in die Wirkung einfließen, was in dieser ist; d. h. sie bringt die Wirkung hervor nach Materie und Form, sie schafft sie.

7. Wenn aber dieses, dann ist die Annahme, daß die Welt ewig oder vielmehr ewig hervorgebracht sei, ganz und gar gegen alle Wahrheit und gegen alle Vernunft; denn sie schließt einen Widerspruch in sich. Ein Widerspruch liegt nämlich offenbar darin, daß dasjenige, was ein Sein hat, dem ein Nichtsein vorangeht, ein ewiges Sein habe. Nun hat aber die Welt wirklich ein solches Sein, dem ein Nichtsein vorhergeht. Denn die Welt ist von Gott „aus Nichts" geschaffen. Dieses „Nichts" kann offenbar nicht als Materie gedacht werden, aus welcher Gott die Welt schuf. Der Ausdruck

„aus Nichts" kann vielmehr nur eine Ordnung der Aufeinanderfolge bedeuten; es kann damit nur gesagt sein, daß vorher Nichts war, und dann Etwas durch die schöpferische Causalität Gottes wurde. Es hat also die Welt in der That ein Sein, dem das Nichtsein voranging. Und wenn dieses, dann ist es widersprechend, sie als ewig und anfangslos zu setzen.

8. Dies dürfte hinreichen, um Bonaventura als Scholastiker zu charakterisiren. Betrachten wir ihn nun als Mystiker! Den kürzesten und prägnantesten Abriß seiner mystischen Doktrin hat Bonaventura entworfen in seinem Itinerarium mentis ad Deum. Ausgehend von der Unterscheidung der Victoriner zwischen Cogitatio, die der Einbildungskraft, Meditatio, die der Vernunft, und Contemplatio, die der Intelligenz entspricht, sucht er in dem Itinerarium den Weg zu zeichnen, auf welchem die Contemplation fortschreitet, oder mit anderen Worten, den Fortgang der Contemplation von der niedrigsten bis zur höchsten Stufe darzulegen. Die Voraussetzung zur Contemplation ist die Gnade von Oben und von Seite des Menschen selbst heiliger Wandel und brünstiges Gebet. Auf diesem Boden, und auf ihm allein erwächst die Contemplation.

9. Die Contemplation muß denselben Weg einschlagen, wie unsere Erkenntniß überhaupt. Sie muß vom Creatürlichen ausgehen, um auf der Leiter desselben zu Gott sich zu erheben. Das Geschöpfliche ist aber wiederum zweigetheilt, in die körperliche und geistige Welt. Dort offenbart sich die Spur, hier das Bild des Göttlichen. Die erste Stufe der Leiter zur Gotteserkenntniß ist mithin das Körperliche, die zweite das Geistige; auf der dritten Stufe endlich langen wir unmittelbar bei Gott selbst an. Folglich hat auch die Contemplation in drei Hauptstufen fortzuschreiten; wir müssen zuerst hinaustreten zur körperlichen Welt, um in dieser Gott zu betrachten, in so fern die Spuren Gottes in den körperlichen Dingen sich offenbaren; dann müssen wir in uns selbst zurückkehren, um Gott in uns zu betrachten, sofern er in unserer Seele als in seinem Bilde sich abspiegelt, und endlich müssen wir unseren Blick unmittelbar auf Gott heften, um ihn in sich selbst zu betrachten.

10. Jede dieser drei Hauptstufen der Contemplation gliedert sich aber wiederum zweifach ab und in Rücksicht darauf gewinnen wir zuletzt sechs Contemplationsstufen, von denen jedoch immer je zwei miteinander connex sind. Nämlich:

a) Auf der ersten Contemplationsstufe betrachtet der Geist Gott *per* vestigium. Der Geist erblickt nämlich in den äußeren Dingen überall Gewicht, Zahl, Maß und eine continuirliche Aufstufung der Dinge nach den Graden ihrer Vollkommenheit. Dadurch wird die Contemplation hingeleitet zur Betrachtung der Macht, Weisheit und Güte Gottes, die sich hierin offenbart.

b) Auf der zweiten Contemplationsstufe betrachtet der Geist Gott *in* vestigio. Indem nämlich der Geist sieht, wie die sensible Species des äußeren Gegenstandes in unserer Einbildungskraft erzeugt wird, und wir daraus Wohlgefallen an dem Gegenstande schöpfen, wird dadurch die Contemplation hinge=

leitet zur Betrachtung der ewigen Erzeugung des Sohnes Gottes als des Gleichbildes des Vaters und auf die unendliche Glückseligkeit, welche der Vater im Sohn und der Sohn im Vater genießt.

c) Auf der dritten Contemplationsstufe betrachtet der Geist Gott *per imaginem*. Indem wir nämlich unsere Seele betrachten, und unseren Blick auf deren intellective Kräfte und Thätigkeiten richten, wird die Contemplation dadurch nothwendig auf Gott fortgeleitet. Denn:

α) Das intellective Denken bethätigt sich in Begriff, Urtheil und Schluß. Diese drei Functionen aber führen, wenn man sie näher untersucht, auf Gott.

αα) Was vorerst den Begriff betrifft, so erfassen wir in ihm das bestimmte Sein der Dinge. Dies ist aber nur möglich unter der Voraussetzung, daß der Verstand den Begriff des Seienden überhaupt (ens per se) besitzt. Da wir jedoch das Seiende erkennen nicht blos als vollkommen, sondern auch als unvollkommen, nicht blos als unveränderlich, sondern auch als veränderlich, u. s. w., das Negative aber nur durch das Positive erkennbar ist, so müssen wir auch den Begriff des allervollkommensten Seins haben, um nur überhaupt das Seiende erkennen zu können. So werden wir dadurch schon auf das allervollkommenste Wesen, auf Gott hingeleitet.

ββ) Mit dem Urtheil verhält es sich ebenso. Ein Satz ist für uns nämlich nur dann gewiß, wenn wir mit Evidenz erkennen, daß es sich so verhalte, wie wir urtheilen, und daß es nicht anders sich verhalten könne, mit anderen Worten, daß der Satz, den wir aussprechen, eine nothwendige und unveränderliche Wahrheit sei. Diese Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit können wir aber nicht in unserem eigenen Geiste erkennen, da dieser zufällig und veränderlich ist; wir müssen sie also erkennen in dem nothwendigen und unveränderlichen Lichte, „das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt." So werden wir auch dadurch zu Gott hingeführt.

γγ) Wenn endlich der Verstand eine Schlußfolgerung zieht, so erblickt er die Nothwendigkeit der Folge des Schlußsatzes aus den Prämissen. Woher diese Nothwendigkeit? In den Dingen selbst kann sie nicht begründet sein, da diese zufällig sind. Auch diese Nothwendigkeit kann also der Verstand nur erblicken in den ewigen Vorbildern der Dinge in Gott, die zugleich deren nothwendige Relationen in sich schließen. So leitet auch diese Denkoperation auf Gott hin [1]).

β) Das Gleiche gilt von der Willensthätigkeit. Wenn wir nämlich wählen, so setzt diese Wahl immer ein Urtheil voraus, in welchem wir bestimmen, welches von mehreren Gütern das bessere und vorzüglichere sei. Da nun ein Gut nur dadurch besser oder vorzüglicher ist, als ein anderes, daß es dem Besten und Vollkommensten näher steht, so müssen wir nothwendig den Begriff des Besten und Vollkommensten in uns haben, um das gedachte Urtheil fällen und darnach wählen zu können. Folglich werden wir auch durch die Betrachtung des Willens wiederum zu Gott hingeführt.

---

1) Diese Beweise bekunden offenbar bei Bonaventura eine platonische Denkweise, und zwar in Augustinischer Form. In seinen übrigen, rein scholastischen Werken findet sich jedoch von dieser Denkweise keine Spur; es ist vielmehr die aristotelische Erkenntnißtheorie, welche er hier mit allen übrigen Scholastikern vertritt. Man wird daher auch obige, aus dem Itinerarium geschöpften Ausführungen in der gleichen Weise erklären müssen, wie sie bei dem heil. Augustin zu erklären sind. Vgl. „Katholik", Jahrg. 1870, Bd. 1, S. 404 ff., S. 538 ff., S. 655 ff.

d) Auf der vierten Contemplationsstufe betrachtet der Geist Gott *in imagine*. Hier richtet sich der Blick der Betrachtung auf das übernatürliche Leben der Seele, in so fern diese ausgerüstet und vervollkommnet ist mit den Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und wird dadurch zu demjenigen emporgeleitet, welcher der Urheber dieses übernatürlichen Lebens der Seele ist.

e) Auf der fünften und sechsten Stufe endlich betrachtet der Geist Gott über sich (supra se); hier verläßt er Spur und Bild, und richtet den Blick der Contemplation unmittelbar auf Gott selbst. Und zwar richtet sich auf der fünften Contemplationsstufe die Betrachtung erst noch auf das Wesen und die wesentlichen Eigenschaften Gottes; auf der sechsten dagegen erhebt sie sich noch höher und dringt zu dem dreipersönlichen Leben Gottes vor.

11. Auf solche Weise gestaltet sich also der Fortgang der Contemplation von der niedersten bis zur höchsten Stufe. Aber auch dem Grade nach kann die Contemplation eine höhere oder tiefere Stufe einnehmen. Der höchste Grad der Contemplation ist die Ekstase. Hier wird der Geist sich selbst entrückt. Da entschlägt er sich aller sinnlichen und intellectuellen Erkenntnißthätigkeit, da erhebt er sich über alles Sinnliche und Uebersinnliche, über alles Seiende und Nichtseiende, und indem er damit in den Stand heiliger Unwissenheit eintritt, ist er ganz in der Betrachtung jener göttlichen Einheit versunken, welche über allem Sein und über allem Wissen steht. Es entzündet sich in ihm jene Flamme der Liebe, welche so zu sagen die Eigenheit zerstört und den Geist dem Affecte nach ganz mit dem göttlichen Willen Eins macht. Aber Niemand erkennt diesen Zustand, der ihn nicht selbst erfährt, und Niemand erfährt ihn, außer durch die göttliche Gnade. Die Ekstase ist etwas rein Uebernatürliches.

12. Nachdem wir nun die beiden großen Vertreter der Scholastik und Mystik im 13. Jahrhundert, Thomas und Bonaventura, kennen gelernt haben, wollen wir noch einen Blick werfen auf die übrigen Zeitgenossen beider.

V. Heinrich von Gent, Roger Bacon, Raymundus Lullus und Andere.

§. 165.

1. Es werden mehrere Zeitgenossen des heil. Thomas genannt, darunter: Lambert von Auxerre, Robert Kilwardeby, Aegidius Lessinensis, Bernard de Trilia, Aegidius Aurelianensis, Peter von Auvergne u. A. Einer der Bedeutendsten aber war Heinrich von Gent (Heinrich Göthals). Geboren zu Muda bei Gent um 1217, studirte er zu Cöln unter Albert dem Großen, und lehrte dann selbst zu Gent und zu Paris. Er erhielt den Beinamen Doctor solemnis, und starb i. J. 1293. Seine wichtigsten Werke sind die

Quodlibeta theologica[1]), die Summa quaestionum ordinariarum[2]), ein Commentar zu den Sentenzen, und eine Summa theologiae[3]).

2. Heinrich reproducirt in seiner Theorie der Universalien die diesbezügliche Lehre des Avicenna. Die Wesenheit als solche verhält sich gleichgiltig zur Particularität und Universalität. Particularisirt ist sie in der objectiven Wirklichkeit; universell ist sie im Verstande. Zwischen Wesenheit und Sein will Heinrich keinen realen Unterschied gesetzt wissen. Die Materie gilt ihm der Form gegenüber nicht als reine Potenzialität; vielmehr muß nach seiner Ansicht der Materie ein eigenes Sein zugetheilt werden, vermöge dessen sie actu ist, auch abgesehen von der Form. Von der Form erhält die Materie nicht das Sein, die Wirklichkeit schlechthin, sondern nur das bestimmte Sein, die bestimmte Wirklichkeit.

3. Heinrich weicht ferner auch darin von Thomas ab, daß er nicht wie dieser für jedes Individuum eine eigene Idee in Gott annimmt, sondern vielmehr lehrt, nur die Species specialissimae seien in Gott ideal präformirt. Es müssen daher so viele Ideen in Gott angenommen werden, als Species von Dingen möglich sind, aber nicht mehrere. Die Individuen sind nur in so fern in Gott ideal präformirt, als deren Ideen in der Idee der Species enthalten sind. Die göttliche Idee repräsentirt nämlich einerseits die Wesenheit an sich, wornach sie sich gleichgiltig verhält zur Particularität und Universalität, andererseits repräsentirt sie aber dieselbe auch in ihrer Beziehung zu den Individuen, in so fern sie nämlich die Möglichkeit in sich schließt, in den Individuen verwirklicht zu werden. Und in dieser Beziehung schließt die Idee der Species auch die Idee der Individuen in sich.

4. Das Ersterkannte ist nach Heinrich Gott, in so fern er unter dem Begriffe des unbestimmten Seins gefaßt wird. Er identificirt nämlich den Begriff des unbestimmten Seins, der unstreitig der erste in unserer Erkenntniß ist, mit dem göttlichen Sein, und kommt so zu der Ansicht, daß in unserer natürlichen Erkenntniß Gott das Ersterkannte sei. Allerdings gilt dieses, wie gesagt, nur von der natürlichen Erkenntniß; denn die rationelle Erkenntniß Gottes können wir erst nachträglich gewinnen; wir vermöchten sie aber nicht zu gewinnen, wenn jene erste natürliche Erkenntniß Gottes nicht vorausginge.

5. An Heinrich von Gent schließt sich Richard von Middleton (Richardus de media villa) an, ein Franziskaner, der zu Paris und Oxford lehrte († 1300). Nach ihm ist das Universale nicht objectiv, weder außer den Dingen, noch in den Dingen. Allerdings läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Wesenheit, welche den Inhalt des Universalen ausmacht, in den Individuen wirklich sei, aber sie ist doch nicht so in diesen wirklich, wie sie, abgelöst von den Individuen, im Begriffe gedacht wird, und noch weniger ist sie wirklich nach der Universalität, welche sie durch das Denken erhält. Es kann daher in dieser doppelten Beziehung kein Universale außer dem Denken geben. Die Hauptschriften Richards sind ein Commentar zu den Sentenzen[4]), und Quodlibeta[5]).

---

1) Ed. Par. 1518 u. ö.

2) Ed. Par. 1520.

3) Ed. Par. 1520, Ferrar. 1646. Ueber Heinrich von Gent schrieb: F. Huet, Rech. hist. et crit. sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand, Gand 1838; Werner, Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrhundert, Wien.

4) Ed. Ven. 1489 u. 1509; Brix. 1591.

5) Ed. Ven. 1507 u. 1509; Par. 1510 u. 1529.

6. Es folgt weiter Aegidius von Colonna († 1316) aus dem Orden der Augustiner-Eremiten, Doctor fundatissimus, Lehrer der Theologie zu Paris. Er vertheidigte den heil. Thomas gegen die Angriffe des Oxforder Minoriten von Lamarre, indem er dessen Reprehensorium oder Correctorium fratris Thomae eine eigene Widerlegungsschrift, das Correctorium corruptorii entgegensetzte. Ferner schrieb er Quodlibeta, eine Schrift De ente et essentia, Quaestiones metaphysicales u. A. Eigenthümliche Lehrsätze hat er nicht. Dasselbe gilt von Gottfried von Fontaines (Godefredus de fontibus), der gleichfalls Quodlibeta geschrieben hat. Dazu kommt ferner Petrus Hispanus, gest. 1277 als Papst Johann XXII., der durch seine aus der Synopsis des Michael Psellus übertragenen Summulae logicales[1]) auf den Schulbetrieb der Logik von beträchtlichem Einflusse geworden ist.

7. Eine eigenthümliche Stellung nimmt Roger Bacon (1214 bis 1294), ein Engländer, ein. Er widmete sich zu Oxford und Paris vorzugsweise dem Studium der Naturwissenschaften, trat dann in den Franziskanerorden und wurde bald ein berühmter Lehrer an der Universität Oxford. Wegen mancherlei Irrthümer, deren er in Folge astrologischer Träumereien sich schuldig machte, wurde er 1278 von seinem Ordensgeneral in Untersuchung gezogen und in gefänglichen Gewahrsam gebracht, erhielt jedoch durch Papst Nikolaus IV. die Freiheit wieder. Sein Hauptwerk ist das Opus majus ad Clementem IV.[2]). Dazu kommen noch Epistolae de secretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae[3]), Fragmente eines Opus minus, eines Auszuges aus dem Opus majus, sammt einer Einleitungsschrift: Opus tertium[4]).

8. Bacon's wissenschaftliche Thätigkeit ist besonders auf die Naturwissenschaft gerichtet. Er tadelt es, daß das Studium der Naturwissenschaft, der Mathematik, sowie auch der Sprachkunde vernachlässigt werde, da doch diese Wissenschaften auch für die Theologie von größter Bedeutung seien. Demgemäß hat er in seinem »Opus majus« einen vollständigen Entwurf der Optik, der Astronomie und der Mathematik ausgearbeitet. In dieser Richtung folgt er den Fußstapfen Alberts des Großen, der bekanntlich in der Pflege der Naturwissenschaften mit glänzendem Beispiele vorangegangen war. Was er in der Naturwissenschaft leistete, war für seine Zeit von großer Bedeutung und verdient unsere volle Anerkennung.

9. Entsprechend seiner Vorliebe für die Naturwissenschaft legt Bacon in der Erkenntnißlehre das Hauptgewicht auf die Erfahrung. Ohne Erfahrung, sagt, er, gibt es kein vollkommenes Wissen. Nur wer den Grund einer Erscheinung durch Erfahrung findet, der besitzt vollkommene Weisheit. Die de-

1) Ed. Col. 1487, u. ö.

2) Ed. Sam. Jebb, Lond. 1733; Ven. 1750.

3) Ed. Par. 1542.

4) Die Fragmente des Opus minus hat Cousin aufgefunden; ebenso das Opus tertium vollständig (herausg. von J. S. Brewer, Lond. 1860). Ueber Bacon schrieben: E. Charles, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, Par. 1861, und Leonhard Schneider, Roger Bacon, Augsburg 1873; Werner, Psychologie, Erkenntniß- und Wissenschaftslehre Roger Bacon's, Wien; und: Kosmologie und allgemeine Naturlehre Bacon's, Wien.

monstrative Erkenntniß erschließt zwar die Wahrheit eines Satzes aus gegebenen Prämissen, aber sie entfernt nicht allen Zweifel; nur dann kann der Geist der Wahrheit sicher sein, wenn er dieselbe auch auf dem Wege der Erfahrung findet. Bacon versteht jedoch unter Erfahrung nicht blos die sinnliche, sondern er nimmt auch eine innere geistige Erfahrung an, welche auf göttlicher Erleuchtung und Eingebung beruhen soll. Auf der sinnlichen Erfahrung beruht nach seiner Ansicht die Naturwissenschaft, auf der inneren geistigen Erfahrung dagegen beruhen in letzter Instanz alle höheren Wissenschaften, die auf das Uebersinnliche gehen. Damit hängt es zusammen, wenn Bacon mit Avicenna den thätigen Verstand von der individuellen Seele abtrennt und ihn als transcendentes Princip auffaßt, durch welches die göttliche Erleuchtung, worauf die innere Erfahrung beruht, vermittelt ist.

10. Der Astrologie ist Bacon sehr ergeben. Die Gestirne sollen nach seiner Ansicht einen bestimmenden Einfluß ausüben auf die Geschicke der Menschen und auf die Ereignisse im Schooße des Menschengeschlechtes. Kein bedeutendes Werk soll daher unternommen werden, ohne den Rath der Astrologie eingeholt zu haben, weil es nur in erwählten Zeiten vollbracht werden könne. Mit Hilfe der Astrologie läßt sich auch die Nothwendigkeit und Verschiedenheit der sechs Religionen zeigen und ihnen ihr Horoscop stellen. Das sind offenbar Ansichten, die vom Aberglauben nicht mehr freigesprochen werden können.

11. Wir gehen nun über zu Raymundus Lullus. Geboren um 1235 auf der Insel Majorca zog er sich, nachdem er am Hofe des Königs Jakob von Aragonien ein sehr weltliches Leben geführt, später in die Einsamkeit zurück, in der Absicht, der Welt zu entsagen, und dem Studium der Wissenschaften obzuliegen, um darin das Mittel zur Bekehrung der Ungläubigen zu finden. Während der zehn Jahre nun, die er in der Einsamkeit dem Studium widmete, erfand er, durch göttliche Erleuchtung, wie er meinte, eine neue Methode — die „große Kunst“, durch welche er sich in den Stand gesetzt hielt, „ohne Anstrengung des Lernens und Nachdenkens über alle Fragen der Wissenschaft Auskunft zu geben.“ Nachdem er sie gefunden, trat er aus seiner Einsamkeit hervor, und suchte diese seine „große Kunst“ praktisch zur Geltung zu bringen. Er zog an allen Hauptorten Europa's herum, um einerseits seine „große Kunst“ zu lehren, und um andererseits den Eifer der geistlichen und weltlichen Fürsten für die Bekehrung der Muhamedaner anzufachen. Dreimal ging er nach Afrika, um hier persönlich für die Bekehrung der Ungläubigen zu wirken, kam aber jedesmal in Gefangenschaft und wurde grausam mißhandelt. Christliche Kaufleute befreiten ihn wieder. Auf der Rückkehr von seiner dritten Reise nach Afrika starb er in Folge der daselbst erlittenen Mißhandlungen († 1315).

12. Die Werke des Lullus füllen in der von Salzinger besorgten Mainzer Ausgabe (1721—42) zehn Foliobände. Die Schriften, welche auf die „große Kunst“ sich beziehen, wurden auch gesondert zu Straßburg gedruckt unter dem Titel: Opera ea, quae ad inventam a Lullo artem universalem pertinent, Argentorati, 1598. Die Sammlung enthält: die Ars brevis, die Schrift De auditu cabbalistico; ferner: Duodecim principia philosophiae, seu Lamentatio philosophiae contra Averroistas; die Logica nova, die Tractate: De venatione medii und De conversione subjecti et praedicati

per medium, die Rethorica, die Ars magna, und die Articuli fidei sacrosanctae. Dies dürften denn auch die wichtigsten Schriften des Lullus sein [1]).

13. Die „große Kunst" des Lullus ist nichts anderes, als eine „logisch mathematische Methode, gewisse Klassenbegriffe in verschiedener Weise zu combiniren und durch diese verschiedenartige Combination alle wissenschaftlichen Aufgaben zu lösen." „Sie will eine allgemeine Anleitung zur Erfindung desjenigen sein, was sich von jedem Gegenstande wissenschaftlich erforschen, bestimmen, unterscheiden und beweisen lasse." Die ganze Methode ist aber rein mechanisch construirt. Lullus unterscheidet neun Subjecte, neun absolute, neun relative Prädicate, neun Tugenden, neun Laster und neun Fragen. Diese stellt er in einer bestimmten Reihe untereinander und zwar in Form von sieben concentrischen Kreisen oder Drehscheiben, welche in der Art beweglich sind, daß jeder der in der Figur befindlichen Begriffe in Folge der Drehung der Scheiben unter alle anderen, sowohl allein, als auch mit jedem beliebigen anderen zu stehen kommen kann. Stellt man nun die Manipulation der Drehung wirklich an, so entstehen daraus die verschiedenartigsten Combinationen jener Begriffe, und aus diesen verschiedenartigen Combinationen lassen sich dann alle verschiedenen Fragen, die in Bezug auf den einen oder anderen Begriff gemacht werden können, mit Leichtigkeit lösen.

14. Daraus sieht man leicht, daß von einem wahrhaft wissenschaftlichen Werthe dieser Methode nicht die Rede sein kann. Es bleibt daher immerhin merkwürdig, daß nicht blos Lullus selbst in dieser „großen Kunst" den Schlüssel zu aller Wissenschaft und Weisheit gefunden zu haben glaubte, sondern daß selbe auch viele und begeisterte Anhänger fand. Man nannte letztere Lullisten. Noch bis in das 16. und 17. Jahrhundert herein finden sich Männer, welche in der „Lulli'schen „Kunst" große Geheimnisse zu erblicken glaubten, und sich mit der Erklärung derselben befaßten [2]).

15. Im Uebrigen hatte es Lullus in seiner schriftstellerischen Thätigkeit ganz besonders auf die Bekämpfung der Averroisten in den christlichen Schulen abgesehen. Die Annahme, daß die Philosophie zu Resultaten führen könne, welche dem christlichen Glauben entgegengesetzt sind, und daß die Philosophie dann berechtigt sei, sie als philosophische Wahrheiten festzuhalten, ist ihm ein Greuel. In seiner Schrift: »Duodecim principia philosophiae« sucht er ausdrücklich nachzuweisen, daß die Philosophie vermöge ihres Wesens durchaus nicht dazu angethan sei, die Artikel des katholischen Glaubens nach der Vernunft als falsch und irrthümlich erklären zu müssen, vielmehr mit den letzteren überall im Einklang stehe.

16. Damit war nun Lullus allerdings im Rechte. Aber im Eifer des Kampfes läßt er sich zum anderen Extrem fortreißen. Statt nämlich sich damit zu begnügen, daß er nachweist, wie daß die Vernunft nichts dem Glauben Entgegengesetztes lehren könne, daß also die Geheimnisse des Glaubens nicht gegen die Vernunft seien, geht

---

1) Ueber Raymund schrieb außer Perroquet, Vie de R. Lulle, Vendome 1667, in neuerer Zeit Helfferich, Raymund Lull und die Anfänge der Catalonischen Literatur, Berlin 1858.

2) So z. B. H. Altstaedt, Clavis artis Lullianae et verae logicae, Argent. 1609.

er vielmehr so weit, zu behaupten, die Vernunft vermöge alle Geheimnisse des Christenthums, selbst jene, die auf etwas rein Thatsächliches sich beziehen, aus sich allein vollkommen demonstrativ zu erweisen. Nicht blos Wahrscheinlichkeits-, sondern zwingende Beweise lassen sich nach seiner Ansicht für die Mysterien des Christenthums aufbringen. In seinem Buche Articuli fidei sacrosanctae sucht er denn auch in der That Trinität, Incarnation, Erlösung u. s. w. nach allen Momenten ihres Inhaltes aus der Vernunft demonstrativ zu erweisen. Wir können ihm in dieses Gebiet nicht mehr folgen. Aber das ist ersichtlich, daß dieses der Standpunkt der Theosophie ist, und daß Lullus hiemit in geraden Gegensatz tritt zu dem wissenschaftlichen Standpunkte seiner Zeitgenossen.

VI. Johannes Duns Skotus.

1. Sein Leben und seine Schriften. Seine Lehrrichtung.

§. 166.

1. Obgleich die thomistische Lehre im dreizehnten Jahrhundert im größten Ansehen stand, so blieb sie doch nicht unbestritten. Während nämlich die Ordensgenossen des heil. Thomas, die Dominicaner, das Lehrsystem des Letzteren vertraten, bildete sich in dem anderen der beiden großen Bettelorden, in dem der Franziscaner, eine Opposition gegen die thomistische Lehre, indem zwar nicht das thomistische System als solches, aber doch viele der wichtigsten Lehrsätze in demselben bekämpft wurden. Die Franziscaner hielten sich nämlich an die Coryphäen ihres eigenen Ordens, an Alexander von Hales und Bonaventura, und indem sie jene Punkte, in welchen die Lehre dieser Männer von der thomistischen Doctrin abwich, dieser letzteren gegenüber ganz besonders betonten, kam es naturgemäß zur Opposition und zur Bekämpfung der entgegenstehenden thomistischen Lehrsätze.

2. Zu den Häuptern dieser Opposition gehört bereits Wilhelm von Lamarre zu Oxford, welcher im Jahre 1285 eine Schrift herausgab, die gegen die thomistische Lehre gerichtet und in den heftigsten Ausdrücken abgefaßt war. Er gab ihr den Titel: Reprehensorium seu correctorium fratris Thomae. Sie ist ein Summarium aller jener Einwürfe, welche von den Franziscanern gegen die thomistische Doctrin gemacht wurden. Lamarre ist überzeugt, das die thomistische Lehre verderblich sei für den Glauben, und daß sie zur Häresie führe: worin ihm auch Wilhelm Varron, sein Landsmann, beistimmt. Es ist schon oben erwähnt worden, daß Aegidius von Colonna eine Gegenschrift gegen dieses Reprehensorium schrieb.

3. Der Hauptgegner des heil. Thomas im Franziscanerorden aber ist Johannes Duns Skotus. Er war es, welcher alle Instanzen, die von den Franziscanern gegen die thomistische Lehre geltend gemacht wurden, in Eins zusammenfaßte, und diese, sowie die positiven Lehren der Franziscanerschule zu einem vollkommenen System verarbeitete, welches dann von den Franziscanern als das ihrige adoptirt und dem thomistischen der Dominicanerschule entgegengesetzt wurde. Deshalb setzte denn auch die Franziskanerschule den Duns Skotus noch über ihren Begründer Alexander von Hales, und erkannte ihn als ihr eigentliches Haupt an. Geboren um 1266, nach Andern um 1274, trat

Duns Skotus schon früh in den Franziscanerorden, und machte seine Studien zu Oxford. Er soll in den ersten Stadien seiner Studien große Vorliebe für die Mathematik gezeigt haben. Schon in seinem 23. Jahre ward er Lehrer der Theologie zu Oxford. Von da ward er nach Paris und endlich nach Cöln berufen, wo er aber schon im Jahre 1308 starb.

4. Seine Werke füllen in der Lyoner Ausgabe von 1639 zwölf Bände in 13 Folianten [1]). Die ersten vier Bände enthalten zumeist Commentare zu den aristotelischen Schriften über Logik, Physik und Metaphysik und zum Buche de anima. Außerdem stehen im dritten Bande der Tractatus de rerum principio, der Tractatus de primo principio, und die Theoremata subtilissima. Vom fünften bis zum zehnten Bande reicht dann der große Commentar zu den Sentenzen des Lombarden (Opus Oxoniense), das Hauptwerk des Duns Skotus, in welchem der ganze Inhalt seines Lehrsystems ausführlich niedergelegt ist. Daran schließen sich dann im 11. Bande an: Reportatorum Parisiensium ll. 4. (Opus Parisiense), gleichfalls ein Commentar zu den Sentenzen, der in Paris von seinen Zuhörern niedergeschrieben wurde, und daher den gleichen Inhalt hat, wie der Oxforder Commentar; und endlich im 12. Bande die Quaestiones quodlibetales. Es ist wahrhaft erstaunlich, wie Duns Skotus in so kurzer Lebenszeit so viele und so umfassende Werke zu Stande zu bringen vermochte [2]).

5. Duns Skotus zeichnet sich besonders aus durch Scharfsinn und feine Unterscheidungsgabe, welche sich freilich nicht selten bis zur Spitzfindigkeit steigert. Deshalb erhielt er auch von seinen Zeitgenossen den Beinamen: Doctor subtilis. Dadurch war er allerdings, wie kein Anderer, befähigt, mit den ihm verfehlt dünkenden Ansichten seiner scholastischen Vorgänger, besonders des heiligen Thomas, aufzuräumen, und überhaupt eine scharfe Sichtung des gesammten traditionellen Lehrstoffes in Philosophie und Theologie vorzunehmen. Und darin besteht denn auch seine Hauptstärke. Die Widerlegung gelingt ihm besser, als die positive Begründung, die negative Kritik fremder Lehren besser, als die positive Durchbildung eigener Lehren. Aber eben deshalb ist auch sein Lehrsystem bei weitem nicht so abgerundet, wie das thomistische. Die langathmigen Widerlegungen, womit jede seiner Quästionen angefüllt ist, erschweren die Verfolgung seines Gedankenganges ungemein, und die rohe, vernachlässigte Sprache, in welcher er seine Gedanken ausspricht, trägt auch nicht dazu bei, die Lectüre seiner Schriften angenehm zu machen.

---

1) Die Ausgabe ist von den irischen Vätern des römischen Isidor-Collegiums veranstaltet; als den Herausgeber pflegt man den dabei vorzüglich mitbetheiligten Lucas Wadding, den Annalisten des Franziscanerordens, zu nennen.

2) Ueber Duns Skotus schrieben: der Franziscaner Hieronymus de Monte Fortino, der aus Duns Skotus Werken eine Summa theologiae in 5 Folianten zusammenstellte; dann Johannes de Rada, Controversiae theol. inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sent. etc., Ven. 1599 u. Col. 1620. Fr. El. Albergoni: Resolutio doctrinae Scoticae, in qua quid Doctor subtilis circa singulas quas exagitat quaestiones sentiat, breviter ostenditur, Lugd. 1643. In neuerer Zeit schrieben über ihn: Baumgarten-Crusius, de theol. Scoti, Jen. 1826; Erdmann (Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1863, H. 3, S. 429 ff.); Schneid, die thomistische und skotistische Körperlehre, Mainz.

6. Die allgemeinen Grundlagen des skotistischen Lehrsystems unterscheiden sich nur in einigen Punkten von denen der thomistischen. Die Nothwendigkeit der Offenbarung erweist Duns Skotus daraus, daß wir durch unsere bloße Vernunft den höchsten Endzweck unseres Daseins, die Anschauung Gottes, nicht klar und deutlich erkennen. Es ist also außer der natürlichen Wissenschaft, der Philosophie, noch eine höhere, inspirirte Doctrin nothwendig, damit der Mensch die volle Wahrheit erkenne, und auf der Grundlage dieser Erkenntniß seine ewige Bestimmung erreichen könne. Die Offenbarung verhält sich somit ergänzend und vervollkommnend zur Vernunfterkenntniß, und es kann daher zwischen beiden kein Widerspruch stattfinden.

7. Das Object der Theologie ist Gott sub ratione deitatis, während die Philosophie Gott blos zum Objecte hat, in so fern er die erste Ursache der Dinge ist. Die Theologie ist eine wesentlich practische Wissenschaft, weil Alles, was sie lehrt, nicht so fast die Beseitigung der Unwissenheit und die Erweiterung unserer Erkenntniß, als vielmehr die Förderung unseres Heiles zum Zwecke hat. Das Gegentheil gilt von der Philosophie. Die Theologie ist keiner anderen Wissenschaft subalternirt; aber ebensowenig ist die Philosophie der Theologie subalternirt, weil sie gleichfalls ihre eigenen Principien hat, und diese nicht aus der Theologie entnimmt.

2. Seine Lehre von der Materie und den Universalien.

§. 167.

1. In der Lehre von der Materie schließt sich Duns Skotus der Ansicht des Heinrich von Gent an, daß nämlich der Materie auch ohne die Form und abgesehen von dieser ein Sein, eine Actualität zugeschrieben werden müsse; denn in so fern sie Product der göttlichen Schöpfung ist, kann sie nicht ohne Sein gedacht werden, weil sonst die göttliche Schöpfung keine reale Wirkung hätte. Allerdings wird die Materie nicht ohne Form geschaffen; aber der Ordnung der Natur nach ist doch die Materie das Frühere im Verhältniß zur Form, und muß ihr daher in dieser ihrer Priorität vor der Form ein Sein zukommen. Durch die Form erhält also die Materie nicht die Actualität schlechthin, sondern blos die bestimmte Wirklichkeit, welche die Form mit sich bringt; die Wirklichkeit als Materie hat sie ohne die Form durch die göttliche Schöpfung. (De rer. princ. qu. 7, art. 1, 2.)

2. Die Materie ist nicht blos auf die körperlichen Wesen beschränkt, sondern alle Wesen, auch die geistigen, sind aus Materie und Form zusammengesetzt; nur Gott ist reine Form. Denn in jedem geschöpflichen Wesen haben wir die Zusammensetzung aus Potenzialität und Actualität; nur Gott ist reine Actualität. Die Potenzialität verhält sich aber zur Actualität als das Unbestimmte, welches durch die Actualität erst ein bestimmtes Sein wird. Das Unbestimmte ist aber die Materie, während das bestimmende Princip die Form ist. Folglich muß jedes geschöpfliche Wesen aus Materie und Form zusam-

mengesetzt sein. Es kann also nur mehr die Frage sein, ob die Materie in allen geschöpflichen Wesen, körperlichen und geistigen, eine einheitliche sei. Diese Frage bejaht Duns Skotus, indem er, wie er sich ausdrückt, in Bezug auf diesen Punkt der Aufstellung des Avicebron sich anschließe. (Ib. qu. 8, art. 4, 24 sq.)

3. Hienach unterscheidet er zwischen einer dreifachen Materie: der Materia primo prima, der materia secundo prima und der materia tertio prima. Unter ersterer versteht er die rein formlose Materie, unter der zweiten jene Materie, welche Subject der Generation und Corruption ist, und unter der letzteren jene, welche Substrat der künstlerischen Wirksamkeit ist, die von Außen gestaltend auf sie einwirkt. Dieses vorausgesetzt, lehrt dann Duns Skotus mit Bonaventura, daß die Materia primo prima eine einheitliche sei in allen geschöpflichen Dingen, geistigen und körperlichen, und daß sie somit als die universelle, einheitliche Basis aller geschöpflichen Existenz betrachtet werden müsse.

4. Wäre nämlich die Materia primo prima eine mehrfache, dann müßte dieser Mehrheit doch wieder eine Einheit vorausgesetzt werden, aus welcher die Mehrheit entspringt, und es wäre mithin keine jener mehreren Materien die erste. Zudem müßten jene Materien sich unterscheiden; unterscheiden könnten sie sich aber nur durch eine Form; sie müßten also schon eine Form haben, und damit würden sie aufhören, erste Materie zu sein. Ueberall geht ferner die Entwickelung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fort. Es muß folglich dieses auch bei der Welt stattfinden, sofern sie als Ganzes gefaßt wird. Wir können uns die Weltentstehung nur in der Weise denken, daß unter dem Einflusse der göttlichen Wirksamkeit von dem an sich ganz Unbestimmten, von der Materia primo prima aus die Weltbildung zu den bestimmten Dingen successiv fortgeschritten ist. Und wenn dieses, dann kann die ursprüngliche Materie in allen Dingen nur Eine sein.

5. Demnach stellt sich uns die Welt dar unter dem Bilde eines herrlichen Baumes, dessen Same und Wurzel die erste Materie, dessen Blätter die Accidentien, dessen Aeste und Zweige die corruptibeln Geschöpfe, dessen Blüthe die vernünftige Seele, und dessen Früchte endlich die reinen Geister, die Engel, sind. Wie die Theile einer Pflanze oder eines Thieres nur dadurch eine organische Einheit bilden, daß sie alle aus einem gemeinsamen Samen herausgewachsen sind, so kann auch die Einheit der Welt nur aus einem analogen Zusammenhange ihrer Theile mit einem gemeinsamen Grunde resultiren. Dieser gemeinsame Grund aber ist nicht die Form; denn diese ist unterscheidend. Es kann folglich jener Grund nur die einheitliche Materie sein. (Ib. n. 30.)

6. Daran knüpft sich nun die Lehre Duns Skotus von den Universalien. Den Inhalt der allgemeinen Begriffe bilden die allgemeinen Naturen der Dinge. Diese allgemeinen Naturen nun dürfen nicht etwa als bloße Producte des Denkens gefaßt, sondern müssen als objectiv real anerkannt werden. Denn würde es in der Objectivität keine allgemeinen Naturen, sondern nur Individuen geben, dann würden wir in Wahrheit von jedem Individuum nur aussagen können, daß es dieses Einzelne sei; es gäbe

keinen einheitlichen, gemeinsamen Maßstab, nach welchem besondere Dinge beurtheilt werden könnten; es würde kein Individuum von dem anderen mehr oder weniger verschieden sein, weil der numerische Unterschied allein Bedeutung hätte. Nun frägt es sich aber, wie denn die allgemeinen Naturen in ihrer Objectivität aufzufassen seien.

7. In jedem Individuum ist zu unterscheiden zwischen individueller und Natur- (formaler) Einheit. Jedes Individuum ist nämlich als Individuum eine in sich geschlossene Einheit; aber auch in so fern es eine bestimmte Natur im Gegensatze zu anderen Naturen ist, ist es eine Einheit, weil es auch in dieser Beziehung ungetheilt in sich und verschieden von jeder anderen Natur ist. Nur ist die individuelle Einheit schlechterdings incommunicabel, während dagegen die Natur- oder formelle Einheit communicabel ist, in sofern die allgemeine Natur des Individuums von der Art ist, daß sie auch in anderen Individuen wirklich sein kann. Die Natur- oder formelle Einheit ist daher geringer, als die individuelle Einheit.

8. Daraus folgt, daß die allgemeinen Naturen in der objectiven Wirklichkeit nicht als actu universales aufgefaßt werden dürfen; denn in diesem Falle würde die Natureinheit nicht mehr geringer sein, als die individuelle Einheit; ja beide Einheiten würden in einander aufgehen; zwischen den Individuen würde kein substantieller Unterschied mehr stattfinden; ein und dieselbe Natur der Zahl nach müßte von mehreren Individuen prädicirt werden: was unstatthaft ist. Demnach kann die Allgemeinheit der allgemeinen Naturen in der objectiven Wirklichkeit nur als eine potenzielle gefaßt werden, und zwar in folgender Weise:

9. Die allgemeine Natur ist in der objectiven Wirklichkeit früher als die Individuen. In dieser ihrer Priorität verhält sie sich jedoch indifferent zur Besonderheit und zur (actuellen) Allgemeinheit. An und für sich ist sie weder das eine noch das andere; sie ist nur das, was sie ist, — nichts weiter. Aber es liegt in ihr die Möglichkeit, einerseits in einer Mehrheit von Individuen verwirklicht, andererseits als actu allgemein gedacht zu werden im Verstande. In solcher Weise ist sie also potenziell allgemein, und zwar in einem doppelten Sinne; sie verhält sich potenziell allgemein, in so fern sie in einer Mehrheit von Individuen sich verwirklichen, und sie verhält sich potenziell allgemein in so fern sie vom Verstande als allgemein gedacht werden kann. (In 1. sent. 2, dist. 3, qu. 1, n. 7.)

10. Aber nun frägt es sich weiter, wodurch denn die allgemeine Natur in den Individuen individualisirt werde, mit anderen Worten: welches denn das Individuationsprincip sei. Vor Allem ist ersichtlich, daß die Materie dieses Princip nicht sein könne, weil diese schlechterdings allgemein ist. Das Princip der Individuation muß also in der Form liegen. Dennoch aber kann es auch wieder nicht in der allgemeinen Natur gesucht werden, eben weil diese allgemein ist; es muß also das Individuationsprincip eine Form sein, welche zur allgemeinen Natur hinzukommt. Diese Form nun ist gegeben in der individuellen Differenz. Durch die specifische Differenz nämlich wird

die Gattung zur Art determinirt; die specifische Differenz verhält sich demnach zur Gattung als Form. Durch die individuelle Differenz wird dann die Species wiederum zum Individuum determinirt; sie verhält sich also gleichfalls wieder als Form zur Species. Sie ist aber auch die letzte Form, zu welcher keine andere mehr hinzutreten kann. Und diese letzte Form ist denn nun das Princip der Individuation. Die skotistische Schule bezeichnet sie mit dem Terminus technicus: Häcceität. (Ib. l. c. qu. 6, 11.)

11. Daraus ist nun wiederum ersichtlich, daß und in wie ferne man einen Unterschied zu setzen habe zwischen der allgemeinen Natur und der Individualität eines Dinges. Ein Unterschied zwischen beiden muß jedenfalls stattfinden, und zwar nicht etwa ein solcher, welcher blos durch das Denken gesetzt wird (distinctio rationis), sondern ein Unterschied a parte rei, weil die allgemeine Natur der Sache nach selbst früher ist, als das Individuum, und dann durch die individuelle Differenz, in so fern sie zu ihr als letzte Form hinzukommt, zum Individuum contrahirt wird.

12. Aber der Unterschied ist doch nicht ein eigentlich realer, wie er zwischen res und res stattfindet; denn die letzte Form, die das Princip der Individualität ist, ist nicht aufzufassen als eine Sache (res), welche zur Species als zur anderen Sache (res) hinzukommt, sondern nur als eine Realität, welche zur Realität der Species hinzutritt; sie ist nur die letzte formale Realität des Dinges, welche diesem seine individuelle Bestimmtheit gibt. Der Unterschied ist somit nur der zwischen Realität und Realität, und dieser ist nicht als ein realer, aber auch nicht als ein blos gedachter zu bezeichnen; er steht vielmehr zwischen beiden mitten inne, und muß deshalb im Unterschiede von beiden ein formaler genannt werden — Formalismus. (Ib. l. c. n. 15.)

13. Die Frage um das Ersterkannte beantwortet Duns Skotus, gleichfalls abweichend von Thomas, also: Es ist zu unterscheiden zwischen verworrener und deutlicher Erkenntniß. Was vorerst die verworrene, unbestimmte Erkenntniß betrifft, so sind hier das Ersterkannte die Species specialissimae. Denn jede natürliche Ursache bringt, so viel an ihr liegt, stets die vollkommenste Wirkung hervor. Die vollkommenste Erkenntniß ist aber nicht die Erkenntniß des Allgemeinsten, sondern vielmehr die Erkenntniß der Species specialissimae. Nur wenn es sich um die deutliche Erkenntniß handelt, dann sind die allgemeinsten Begriffe das Ersterkannte, weil ja ein Gegenstand nicht deutlich erkannt werden kann, wenn nicht der Begriff des Seienden, der in allen Begriffen wiederkehrt, sowie die anderen allgemeinen Begriffe, die als Momente in dem Begriffe eines bestimmten Gegenstandes eingeschlossen sind, zuerst erkannt werden.

3. Theologische und psychologische Lehrsätze.

§. 168.

1. Duns Skotus erschließt die Existenz Gottes vorerst unter dem Begriffe der höchsten wirkenden, dann unter dem der höchsten Zweckursache, und endlich unter dem des vollkommensten Wesens. Das nennt er die drei Primitäten. Diese involviren sich gegenseitig, da die erste

wirkende Ursache nothwendig auch die letzte Zweckursache sein muß — denn sie kann ja nicht um eines außer ihr liegenden Zweckes willen thätig sein — und zugleich als Causa aequivoca nothwendig alle Vollkommenheiten der wirklichen und möglichen Dinge in sich schließt. Das Wesen nun, von welchem diese drei Primitäten zu prädiciren sind, ist Gott.

2. Gott ist das unendlich vollkommene, aber als solches auch das absolut einfache Wesen. Jede Zusammensetzung ist von ihm ausgeschlossen. Da entsteht denn nun aber die Frage: wenn wir Gott verschiedene Vollkommenheiten beilegen, wie ist diese Verschiedenheit in Gott zu denken? Duns Skotus beantwortet diese Frage derart, daß er auch hier den Begriff der formalen Unterscheidung, wie zwischen dem Allgemeinen und Besonderen in den Dingen zur Anwendung bringt.

3. Der Unterschied zwischen den göttlichen Vollkommenheiten ist nämlich nach seiner Ansicht allerdings kein realer, wie zwischen res und res — aber er ist auch nicht ein blos virtueller, der als solcher blos seinen Grund in Gott hätte, aber vom Denken gesetzt würde, sondern er muß als ein zwischen beiden mitten inne stehender, d. i. als ein formaler bezeichnet werden. Er ist ein Unterschied zwischen Realitäten, von welchen die eine ihrem formellen Begriffe nach nicht dasselbe ist mit der anderen. Divinae perfectiones distinguuntur a parte rei, non realiter quidem, sed formaliter — das ist die Formel, in welcher Duns Skotus seine Lehre ausspricht[1]. (In 1. sent. 1, dist. 8, qu. 4, n. 17 sqq.)

4. Die göttliche Wesenheit ist nach Duns Skotus nicht die Ratio idealis der Dinge. Diese Annahme würde voraussetzen, daß die göttliche Wesenheit an sich ein reales Verhältniß zu den Dingen einschließe, was nicht zuläßig ist. Die Ratio idealis der Dinge ist einzig und allein in den göttlichen Verstand zu setzen. Allerdings, indem Gott seine Wesenheit als nachahmbar nach Außen erkennt, denkt er auf Grund dieser Erkenntniß die Dinge, und hat so die Ideen derselben in seinem Verstande. Die göttliche Wesenheit verhält sich aber zu dem Gedanken, in welchem Gott die Dinge denkt, nicht als Species informans, sondern nur als Grund, vermöge dessen es dem göttlichen Verstande überhaupt ermöglicht ist, außergöttliche Dinge zu denken, die Ideen derselben zu produciren.

5. Versteht man unter der göttlichen Allmacht die Macht Gottes, alles Mögliche unmittelbar, d. i. ohne Concurs einer anderen wirkenden Ursache hervorzubringen, so kann die Allmacht in diesem Sinne aus der Vernunft allein nicht erkannt und erwiesen, sondern blos durch den Glauben uns zur Erkenntniß vermittelt werden. Denn obgleich es wahr ist, daß die erste Ursache eine höhere Macht besitzt, als alle anderen untergeordneten Ur-

1) Einen solchen formalen Unterschied setzt Duns Skotus, wie wir hier gleich erwähnen können, auch zwischen den Seelenkräften, während Thomas einen realen Unterschied zwischen denselben festgehalten hatte.

sachen, so daß sie die Potenz der untergeordneten Ursachen eminenter in sich schließt, so folgt daraus doch noch nicht, daß sie unmittelbar die Wirkungen der zweiten Ursachen hervorbringen könne. Hat ja auch die Sonne eine viel höhere Causalität, als jedes thierische Wesen, und doch kann sie nicht unmittelbar ein thierisches Wesen generiren. Darum finden wir denn auch keinen Philosophen, welcher die Allmacht Gottes in dem oben bezeichneten Sinne erkannt hätte. (In l. sent. 1, dist. 42, qu. unica.)

6. Die menschliche Seele verhält sich zum Leibe als dessen wesentliche Form, und ist somit wie das intellective, so auch das sensitive und vegetative Lebensprincip im Menschen. Aber sie ist doch nicht die einzige Form im Menschen; denn außer ihr muß auch noch die Forma corporeitatis, wodurch der Körper überhaupt Körper ist, angenommen werden. Die Vielheit der geistigen Wesen inner derselben Art ferner ist nicht durch deren Verbindung mit einem Leibe bedingt; denn jede Natur ist schon als solche mittheilbar an mehrere Individuen. Wie man daher nicht sagen kann, daß jeder Engel eine eigene Species bilde, so kann man auch nicht sagen, daß die menschlichen Seelen blos deshalb unter Eine Art fallen, weil und in so ferne sie mit dem Leibe verbunden sind.

7. Die Incorruptibilität und Unsterblichkeit der Menschenseele ist eine Wahrheit des Glaubens, aber durch die Vernunft kann sie nicht demonstrativ erwiesen werden. Abgesehen davon, daß Aristoteles über die Unsterblichkeit der Seele keineswegs im Reinen war, sind auch alle Vernunftbeweise, die für die Unsterblichkeit der Seele geführt werden, nicht stringent. Man sagt, die Seele habe ein »per se esse«, hänge daher in ihrem Sein nicht vom Körper ab, und könne somit ihr Sein durch den Tod des Körpers auch nicht verlieren. Aber versteht man unter dem »per se esse« ein Sein, wie es einem Compositum in genere substantiae zukommt, so ist diese Attribution falsch; denn käme der Seele ein solches per se esse zu, dann könnte sie ihr Sein nicht dem Leibe mittheilen. Versteht man dagegen das »per se esse« im Gegensatze zum accidentellen »inesse«, dann kann man daraus nicht auf die Unsterblichkeit der Seele schließen, weil auch die anderen Formen ein solches per se esse haben. In ähnlicher Weise lassen sich alle übrigen Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit der Seelen widerlegen.

8. Die Freiheit des Willens wird von Duns Skotus entschieden festgehalten, und zwar im Sinne des reinen Indifferentismus. Der Wille bestimmt sich selbst nach eigener Wahl, und zwar ist er es allein, welchem die Determination zur Handlung zuzuschreiben ist; er ist die Totalursache seines Wollens. Nicht das Object, in so fern es vom Verstande erkannt wird, ist somit das Determinirende für den Willen; denn das Object ist ein naturaliter agens; wird also der Wille von dem Objecte als von der bewegenden Ursache bewegt, dann liegt es nicht mehr in seiner Macht, dasselbe zu wollen oder nicht zu wollen, weil das naturaliter agens mit Nothwendigkeit wirkt, d. h. die Freiheit des Willens ist aufgehoben.

9. Nicht der Verstand hat den Vorrang vor dem Willen; es ist vielmehr das Umgekehrte wahr. Denn da der Verstand keinen bewegenden Einfluß auf den Willen ausübt, sondern seine ganze Function darauf sich beschränkt, dem Willen das Object seines Begehrens vorzuhalten, so verhält er sich zum Willen blos dienend, während dagegen der Wille den Verstand in so ferne beherrscht, als es in seiner Macht liegt, den Verstand auf die Objecte der Erkenntniß hinzurichten, oder von denselben abzuziehen. Nimmt aber der Wille den Vorrang vor dem Verstande ein, so folgt daraus wiederum, daß die höchste Glückseligkeit des Menschen formell nicht in dem Acte der Erkenntniß, sondern in dem Acte des Willens, nicht in der Anschauung, sondern in der Liebe Gottes bestehen müsse. (Report. 4, dist. 49, qu. 2, 20.)

10. Weiter wollen wir das skotistische System nicht verfolgen, nachdem wir bisher die Hauptpunkte hervorgehoben haben, in welchen Duns Skotus von Thomas abweicht. Unter den unmittelbaren Schülern und Nachfolgern des Duns Skotus ist vorzugsweise zu nennen Franz von Mayronis († 1325), Doctor illuminatissimus, welcher die berühmte sorbonische Disputation einführte, die jeden Freitag abgehalten wurde, und in welcher der Disputant von 6 Uhr Morgens bis um 6 Uhr Abends ununterbrochen seine Thesen gegen Jedermann zu vertheidigen hatte. Er schrieb einen Commentar zu den Sentenzen und Quodlibeta[1]). Ferner sind zu nennen Johannes Jandunus, Antonio Andreä, der Doctor dulcifluus († 1320), Joh. Bassolius und Peter von Aquila. Unter den Gegnern Duns Skotus dagegen sind vorzugsweise zu nennen: Gerard von Bologna, Radulphus Brito, Herväus Natalis († 1323), welcher einen Commentar zu den Sentenzen und Quodlibeta schrieb, in denen er die skotistischen Lehrsätze vom thomistischen Standpunkte aus entschieden bekämpfte, und Thomas Bradwardine († 1349).

Dritte Periode.

Ausgang der mittelalterlichen Scholastik.

Vorbemerkungen.

§. 169.

1. Im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert machte die Scholastik keine wesentlichen Fortschritte mehr. Die zwei großen scholastischen Systeme des dreizehnten Jahrhunderts, das thomistische und skotistische, bildeten den Ausgangspunkt zweier Schulen, welche bis zum Ende des Mittelalters sich hinziehen, und in welchen die wissenschaftliche Bewegung der zwei letzten Jahrhunderte des Mittelalters sich vorzugsweise concentrirt. Es sind dieses die thomistische und die skotistische Schule. Die Mitglieder der thomistischen Schule heißen auch Realisten, die der skotistischen Formalisten, nicht als ob nicht auch die Skotisten dem Realismus zugethan gewesen wären — wir haben ja gesehen, daß Duns Skotus die Realität der Universalien noch weit

1) Ed. Ven. 1520.

stärker betonte als Thomas — sondern deshalb, weil die Skotisten mit Duns Skotus zwischen die reale und virtuelle Distinction noch die formale Distinction einschoben, während die Thomisten diese formale Distinction nicht anerkannten.

2. Zu diesen zwei großen Schulen kam dann im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts noch eine dritte, die nominalistische. Nachdem nämlich der Nominalismus im Laufe des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts vollständig überwunden und aus der Geschichte verschwunden war, tritt er im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts mit einem Male wieder hervor, und gewinnt ein solches Ansehen, daß er den Kern einer ganzen Schule bildet, die bis zum Ende des Mittelalters sich fortzieht. Diese Schule ist zwar nie die herrschende geworden; die thomistische und skotistische Schule standen mit ihrem Realismus stets im Vordergrunde der wissenschaftlichen Bewegung; aber dennoch wußte sich der Nominalismus im Ausgange des Mittelalters eine weit größere Bedeutung zu erringen, als er im Anfange des letzteren gehabt hatte.

3. Dazu kommt endlich noch eine vierte Schule, wenn wir sie so nennen dürfen, die Schule der deutschen Mystiker. Die Anfänge derselben fallen schon in das Ende des dreizehnten Jahrhunderts, und ziehen sich von da fort durch die letzten Jahrhunderte des Mittelalters. Diese mystische Schule ist kaum minder wichtig als die großen scholastischen Schulen. Die Träger derselben waren größtentheils Prediger, und trugen deshalb ihre mystischen Lehrmeinungen nicht in der lateinischen Schulsprache, sondern in der Sprache des Volkes vor. Sie suchten durch ihre Mystik das Volk zu einem vollkommeneren christlichen Leben heranzuziehen. Dabei berufen sie sich in ihren Predigten nicht blos auf die Kirchenväter, sondern auch auf die „Meister der Schule" und auf den Meister dieser Meister, auf Aristoteles, und suchen daraus Beweise für ihre Behauptungen zu entnehmen. Die „deutsche Mystik" verdankt daher ihren Ursprung keineswegs einer directen Opposition gegen die Scholastik, obgleich sie freilich in ihrer Entwickelung auf Resultate kam, die den scholastischen Ideen nicht mehr conform waren.

4. Man bezeichnet die letzten Jahrhunderte des Mittelalters gewöhnlich als die Periode des Verfalls der Scholastik. Das ist nur halb wahr. Von einem „Verfalle" einer philosophischen Strömung im strengen Sinne kann unseres Erachtens nur dann die Rede sein, wenn die Philosophie ihrem Inhalte nach in Verfall geräth, d. h. wenn der speculative Wahrheitsgehalt mehr und mehr verschwindet, und in einer falschen philosophischen Weltanschauung untergeht. Das findet aber bei der Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts keineswegs statt. Sie hielt stets mit Entschiedenheit fest an den Grundsätzen der großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts, und die Abweichungen in der Lehre berührten nie die Fundamente der christlichen Speculation. Nur der Nominalismus wäre dazu angethan gewesen, die Philosophie in den Empirismus und Skepticismus hineinzuführen; aber einerseits gingen die Nominalisten nicht bis zu den letzten Consequenzen ihres Systems fort, und andererseits gelangte die Nominalistenschule, wie bereits erwähnt, nie zur Herrschaft, sondern nahm stets eine untergeordnete Stellung ein.

5. Wenn also von einem Verfall der Scholastik die Rede sein soll, so kann der-

selbe sich nur auf die Form beziehen. Und in dieser Richtung wollen wir den „Verfall“ der Scholastik im 14. und 15. Jahrhundert keineswegs in Abrede stellen. Vor Allem wurde die scholastische Sprache in dieser Zeit immer vernachlässigter und barbarischer, die Ausdrucksweise immer steifer und schmuckloser. Jene fließende, angenehme Darstellungsweise, wie wir sie im früheren Mittelalter finden, verliert sich fast gänzlich; die sprachliche Darstellung wird über dem Inhalte in der Weise vernachlässigt, daß man glauben möchte, die Sprache sei gegenüber dem Gedanken völlig rechtlos.

6. Für's Zweite wurde auch die Methode, welche im Laufe des 13. Jahrhunderts nach aristotelischem Muster war eingeführt worden, bis zum Uebermaß und bis zur Ausartung outrirt. Wenn die späteren Scholastiker eine Frage behandeln, so führen sie alle möglichen Meinungen darüber auf zugleich mit den Gründen, auf welche sie sich stützen, widerlegen dann die Gründe der nach ihrer Ansicht unrichtigen Meinungen, führen dann wiederum die Gegengründe auf, welche wider die Widerlegungsgründe beigebracht werden könnten, widerlegen sie wieder, und so geht es fort, so daß man Mühe hat, sich durch eine derartige langwindige Quaestio durchzuarbeiten, ohne den Faden des Zusammenhanges zu verlieren. Das war nun allerdings vom Uebel, und konnte der Scholastik nicht zum Vortheile gereichen.

7. Für's Dritte hatte die Ausscheidung der oben erwähnten verschiedenen Schulen auch das Mißliche, daß viele Scholastiker Alles gethan zu haben glaubten, wenn sie die Lehren ihrer betreffenden Schulen in ihrer ganzen Strenge festhielten, und sie gegen die anderen Schulen vertheidigten. Die Folge davon war, daß keine rechte Originalität mehr aufkommen konnte, daß man eine weitere Fortbildung der Philosophie und Theologie vermißt, und daß immer wieder dieselben Fragen wiederkehren, die doch schon genügend durchgesprochen waren. Dagegen trieb man dann in der Behandlung dieser Fragen den Scharfsinn bis zur Spitzfindigkeit. Damit ging der wissenschaftliche Ernst vielfach verloren, und an dessen Stelle trat die Ostentation. Die öffentlichen Disputationen arteten oft in leidenschaftliche Zänkereien aus; Anstand und Würde wurden verletzt, so daß wir geschärfte Befehle von Päpsten und Bischöfen vorfinden, wodurch die streitenden Parteien zur Ruhe und Ordnung angewiesen wurden.

8. Das sind Mißstände, die allerdings vom Standpunkte der Geschichtschreibung aus gerügt werden müssen. Sie zeugen aber doch nur immer von einem Verfall der Scholastik nach ihrer Form, nicht aber von einem Verfall derselben nach ihrem Inhalte. Der Kern der Scholastik war und blieb immer gut, nur krustete er sich in eine harte und bittere Rinde ein. Die Ansicht, die man oft aussprechen hört, daß in der späteren Scholastik eine Trennung der Philosophie von der Theologie sich vollzogen habe, in dem Sinne, daß die Möglichkeit eines Widerspruches zwischen Philosophie und Theologie wäre anerkannt worden, ist völlig unwahr. Die späteren Scholastiker hielten ebenso entschieden, wie die früheren, daran fest, daß nicht etwas in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch sein könne, und umgekehrt. Nur höchst sporadisch tritt die gegentheilige Annahme auf. Die Trennung der Philosophie von der Theologie in dem Sinne, daß man die erstere als eine eigene, von der letzteren verschiedene Wissenschaft betrachtete und behandelte, wurde allerdings von den späteren Scholastikern festgehalten; aber damit lehrten sie nichts Neues; das hatten schon die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts gelehrt und geübt.

9. Diese allgemeinen Bemerkungen vorausgeschickt, wollen wir nun zuerst die hervorragendsten Nominalisten des 14. und 15. Jahrhunderts

behandeln, dann die bedeutenderen Realisten (zu welchen wir zugleich auch die Formalisten rechnen) und endlich wollen wir mit den „deutschen Mystikern" abschließen [1]).

I. Die Nominalisten.

1. Petrus Aureolus und Wilhelm Durandus.

§. 170.

1. Der Nominalismus ging sowohl von der skotistischen, als auch von der thomistischen Schule aus. Der erste Skotist, welcher den Nominalismus anbahnte, war Petrus Aureolus, Franziscaner und Lehrer zu Paris († 1321). Er schrieb einen Commentar zu den Sentenzen und Quodlibeta [2]). Er lehrt, daß die Allgemeinbegriffe lediglich auf Rechnung des Denkens zu setzen seien; in der Wirklichkeit gebe es nur individuelle Dinge. Das Universale hat daher nur ein intentionales Sein; es ist nur Begriff (conceptus), nichts anderes. Daher ist auch die Frage um das Princip der Individuation eine ganz müßige. Alles Wirkliche ist schon als solches individuell, und soll doch von einem Princip der Individuation die Rede sein, so kann als solches nur die wirkende Ursache gelten, welche dem Dinge das Sein gibt. Zur Erklärung der intellectuellen Erkenntniß ist keine Species als forma specularis anzunehmen.

2. Auf Seite der thomistischen Schule dagegen wurde der Nominalismus angebahnt von Wilhelm Durandus von St. Pourcain, einem Dominicaner, der gleichfalls zu Paris (seit 1313) lehrte und als Bischof von Meaux im Jahre 1332 starb. Sein Hauptwerk ist ein Commentar zu den Sentenzen des Lombarden [3]). Seine Auffassung der Universalien ist dieselbe, wie die des Aureolus. Das Allgemeine ist nicht subjectiv in den Dingen, sondern nur ein Verstandesding, welches darauf beruht, daß wir die Dinge mit einander vergleichen, und diejenigen Dinge, die wir als ähnlich mit einander erkennen, ohne den Unterschied denken, welcher ein jedes von dem anderen unterscheidet. Allgemeines und Besonderes in unserer Erkenntniß bezeichnen ein und dasselbe, nur das erstere in unbestimmter, das letztere in bestimmter Weise; die allgemeine Erkenntniß ist also nur eine unbestimmte und verworrene. Zur Erklärung der Erkenntniß sind keine Species erforderlich, und deshalb ist auch die Unterscheidung zwischen thätigem und möglichem Verstande nichtig.

3. Doch wir wollen die Lehrmeinungen dieser Männer nicht weiter verfolgen. Wir gehen sogleich zu dem eigentlichen Begründer des Nominalis-

---

1) Ueber die spätere Scholastik schrieb: Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters, Wien.

2) Ed. Rom. 1596—1605.

3) Ed. Par. 1568.

mus über, weil in dessen Lehrsystem alle nominalistischen Lehrsätze und deren Consequenzen vollständig dargelegt sind, und daher aus diesem System ein vollkommenes Bild der nominalistischen Lehrrichtung, wie sie in der letzten Hälfte des Mittelalters auftritt, sich gewinnen läßt. Es ist dies

2. Wilhelm von Okkam.

§. 171.

1. Geboren in dem Dorfe Okkam in der englischen Grafschaft Surrey, trat er später in den Franziscanerorden, gehörte zu Oxford und Paris zu den Schülern des Duns Skotus, und trat dann zu Paris als Lehrer auf, wo er durch seine nominalistischen Neuerungen großes Aufsehen machte und eine Menge von Schülern um seine Lehrkanzel sammelte. Er erhielt von seinen Anhängern den Titel: Doctor singularis und Venerabilis inceptor (sc. Nominalium). Er hat sich jedoch auch in kirchlich-politischer Beziehung einen allerdings nicht glänzenden Namen gemacht. In dem Streite nämlich zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen ergriff er die Partei des letzteren und vertheidigte ihn gegen den Papst. Nachmals schlug er sich zur Partei der fanatischen Spiritualen seines Ordens, und lehnte sich mit diesen gegen die Entscheidungen des Papstes Johann XXII. auf. Er erließ ein Manifest gegen den letzteren, Defensorium betitelt, das von den heftigsten Invectiven gegen den Papst und die kirchlichen Würdenträger strotzt. Zur Verantwortung gezogen, flüchtete er sich mit seinen Gefährten zu Ludwig dem Bayer, und unterstützte diesen in seiner Opposition gegen den Papst. „Vertheidige du mich mit dem Schwerte," sagt er, „und ich werde dich vertheidigen mit der Feder!" Er starb zu München um das Jahr 1347.

2. Die hauptsächlichsten philosophischen Werke, die er hinterließ, sind folgende: a) Super libros sententiarum subtilissimae quaestiones; ed. Lugd. 1495, u. ö.; b) Quodlibeta septem; ed. Par. 1487, Argent. 1491; c) Summa logices und Major summa logices; ed. Par. 1488, Ven. 1591, Oxon. 1675; d) Quaestiones in libros Physicorum; ed. Argent. 1491, 1506; e) Expositio aurea in Porphyrii praedicabilia et Aristotelis praedicamenta, ed. Bon. 1496, und f) Centilogium theologicum, ed. Lugd. 1496[1]).

3. Die Erkenntniß beginnt nach Okkam mit der sinnlichen Anschauung und schreitet von dieser zur intellectuellen Erkenntniß fort. Die intellectuelle Erkenntniß ist aber wiederum auf erster Linie intuitive und erst auf zweiter Linie abstractive Erkenntniß. In der intuitiven Erkenntniß denkt der Verstand das Ding als existirend und nach seiner erfahrungsmäßigen Beschaffenheit. In der abstractiven Erkenntniß dagegen sieht der Ver-

---

1) Ueber Okkam schrieben: Rettberg, Okkam und Luther (Stud. u. Krit. Jahrg. 1839), u. Prantl, Der Universalienstreit im 13. u. 14. Jahrh. (Sitzungsber. der Ak. d. W. in München, 1864, II, 1, S. 58—67).

stand ab von der Existenz und empirischen Beschaffenheit des Gegenstandes, und denkt letzteren blos in unbestimmter Weise. Handelt es sich demnach um die Frage, was das Ersterkannte sei, das Allgemeine oder das Besondere, so ist offenbar, falls es sich um die intellectuelle Erkenntniß im Allgemeinen handelt, das Einzelne das Ersterkannte, weil ja die intuitive Erkenntniß der abstractiven vorausgeht. Handelt es sich dagegen um die abstractive Erkenntniß im Besonderen, so ist hier umgekehrt das Ersterkannte das Allgemeinste und Unbestimmteste, weil man erst von diesem aus zur Species specialissima fortschreiten kann.

4. Dieses vorausgesetzt frägt es sich nun weiter, wie denn die Erkenntniß selbst zu erklären sei. In dieser Beziehung verwirft Okkam ebenso wie Aureolus und Durandus die Theorie der Species. Vor Allem ist nach seiner Ansicht zur Erklärung der sinnlichen Erkenntniß keine Species sensibilis anzunehmen. Denn: Frustra fit plura, quod fieri potest per pauciora. Um die Wahrnehmung zu erklären, sind das Object und das Wahrnehmungsvermögen allein hinreichend; man darf also nicht noch einen weiteren Erklärungsgrund hereinziehen, der völlig unnütz ist. Ebenso wenig kann aber auch von einer intelligibeln Species die Rede sein. Denn der Grund, auf welchen hin man eine solche annimmt, ist dieser, daß der körperliche Gegenstand als solcher nicht unmittelbar im immateriellen Verstand eine Erkenntniß hervorbringen könne. Aber ist denn die Species intelligibilis nicht auch immateriell? Wie kann also der körperliche Gegenstand diese hervorbringen? Die Theorie der Species ist also in jeder Beziehung unhaltbar. Und damit fällt dann auch die Nothwendigkeit weg, zwischen einem thätigen und möglichen Verstande zu unterscheiden, da diese Unterscheidung blos zu dem Zwecke herbeigezogen wurde, um die Entstehung der intelligibeln Species erklären zu können.

5. Dennoch aber nimmt Okkam eine gewisse Aehnlichkeit zwischen der Erkenntniß und dem Erkenntnißgegenstande an, um die Erkenntniß zu erklären. Diese Aehnlichkeit ist aber nach seiner Ansicht keine andere, als die, welche zwischen der Sache und zwischen dem Zeichen der Sache stattfindet. Demnach gelten ihm Vorstellung und Begriff als bloße Zeichen dessen, worauf sie sich als auf ihren Gegenstand beziehen, allerdings nicht als willkürliche, sondern als natürliche Zeichen. Nicht auf jener Selbstverähnlichung des erkennenden Subjectes mit dem erkannten Objecte, wie sie in der Theorie der Species postulirt wird, beruht also nach Okkam die Erkenntniß, sondern blos auf jener Aehnlichkeit, welche zwischen dem Begriff als Zeichen und dem Gegenstande als dem Bezeichneten stattfindet. Er faßt daher den Begriff auch blos als Terminus auf, woher es kommt, daß die Nominalisten auch Terministen genannt wurden. Subjectiv genommen aber ist ihm der Begriff gar nichts weiter als der Act des Denkens selbst, in so fern derselbe auf den Gegenstand geht.

6. Verhält es sich aber also, dann ist das nächste und unmittelbare Object unserer Erkenntniß nicht die Sache selbst, sondern vielmehr das Zeichen derselben in uns, und erst durch dieses Zeichen erkennen wir

den Gegenstand, der dadurch bezeichnet wird. Aber wie und in wiefern erkennen wir durch den Begriff als das Zeichen der Sache diese Sache selbst? Dadurch, erwiedert Okkam, daß der Begriff als Zeichen für die Sache, die er bezeichnet „supponirt". Es ist nämlich hier ein doppelter Gesichtspunkt festzuhalten. Der Begriff kann entweder für sich selbst supponiren, d. h. rein als Begriff gedacht werden, und wenn dieses geschieht, dann steht unsere Erkenntniß in keiner Beziehung zum Gegenstande; der Begriff kann aber, in so fern er Zeichen einer Sache ist, auch für diese Sache supponiren, also in seiner Beziehung zur Sache aufgefaßt werden und wenn dieses geschieht, dann steht unsere Erkenntniß zur Sache in Beziehung und wird diese von uns durch den Begriff erkannt.

7. Darnach bestimmt sich denn auch der Unterschied zwischen rationaler und realer Wissenschaft. Die eine wie die andere hat zum Gegenstande die Begriffe als Zeichen der Dinge; aber die erstere betrachtet die Begriffe in so fern, als sie für sich selbst, die letzteren dagegen betrachtet sie, in so fern sie für die Dinge supponiren. Ebenso ergibt sich hieraus der Unterschied zwischen erster und zweiter Intention. Erste Intention nennt man einen solchen Begriff, welcher auf eine Sache sich bezieht, und daher als Zeichen derselben für sie supponiren kann, z. B. Mensch; zweite Intention dagegen heißt jener Begriff, welcher nicht auf eine Sache, sondern nur wiederum auf einen Begriff, resp. auf eine erste Intention sich bezieht, und daher auch nur für diese supponiren kann, wie Gattung, Art, Individuum u. dgl.

8. Auf die bisher festgestellten Prämissen gründet sich nun die Lehre Okkams von den Universalien. Frägt man zuerst, wie der allgemeine Gedanke im Geiste entstehe, so weist Okkam zur Beantwortung dieser Frage auf die Unterscheidung zwischen intuitiver und abstractiver Erkenntniß zurück. Wenn nämlich der Verstand in der intuitiven Erkenntniß einen Gegenstand denkt als den individuellen Gegenstand, als welcher er sich ihm darstellt, dann hat er eine bestimmte Erkenntniß von demselben. Wenn er aber in der abstractiven Erkenntniß von der individuellen Bestimmtheit des Gegenstandes absieht, dann denkt er letzteren in so fern unbestimmt, als er ihn nicht mehr von den anderweitigen individuellen Gegenständen, die mit ihm ähnlich sind, unterscheidet. Und diese unbestimmte Erkenntniß des Gegenstandes ist dann das Universale.

9. Demnach hat das Universale weder als solches eine objective Realität, noch ist es in der Objectivität begründet, sondern es ist einzig ein Product des Verstandes, das aus der abstractiven Erkenntniß desselben resultirt. Es ist nur ein unbestimmter Gedanke, der in der abstractiven Erkenntniß erzeugt wird, im Gegensatze zu dem bestimmten Gedanken, welcher aus der intuitiven Erkenntniß resultirt. Daraus ergibt sich denn nun leicht, wie das Universale in seinem Verhältniß zu den Dingen zu denken sei. Es ist nämlich das Universale nichts anderes, als ein Begriff, welcher so geeigenschaftet ist, daß er Zeichen für viele Dinge sein, für eine Vielheit von Dingen supponiren kann. Als Gedanke gefaßt, ist das Universale etwas rein Singuläres, wie jeder andere Gedanke, nur in so fern ist es allgemein, als es für viele Dinge als Zeichen supponiren kann. Demnach beruht auch

die Gliederung der Dinge nach Gattungen und Arten nicht auf einem objectiv begründeten Verhältniß, sondern es hat seinen Grund nur darin, daß der Eine Begriff als Zeichen für mehrere, der andere nur für wenigere Dinge supponiren kann. Von einem Princip der Individuation kann, eben weil das Allgemeine gar keine Realität besitzt, nicht die Rede sein. Die Frage um dieses Princip ist ganz müßig.

10. Das sind die Grundlehren des Okkam'schen Nominalismus. Betrachten wir nun kurz auch noch die Consequenzen, die er daraus zieht!

a) Daß durch die Annahme, die Begriffe seien bloße Zeichen, sowie durch die Läugnung der objectiven Realität der Universalien der Zusammenhang des Denkens mit der Objectivität bedeutend gelockert sei, ist wohl von selbst einleuchtend. Es ist daher nicht zu wundern, wenn wir bei Okkam eine gewisse skeptische Tendenz hervortreten sehen. Diese macht sich zunächst geltend in der Annahme, daß die Beweise, die man für das Dasein Gottes aus der Vernunft führt, keineswegs demonstrativ und stringent seien. Denn, sagt er, es ist ja unerweislich, daß es etwas anderes Hervorgebrachtes gebe, als die generabeln und corruptibeln Körper der sublunarischen Welt, weil weder von den Himmelskörpern, noch von den getrennten Substanzen, noch von der menschlichen Seele mit demonstrativer Gewißheit festgestellt werden kann, daß sie hervorgebracht, nicht ewig seien. Für die generabeln und corruptibeln Körper aber reicht die Causalität der Himmelskörper und die der natürlichen Ursachen hienieden aus, und man braucht dafür keine weitere Causalität zu suchen. Folglich läßt sich aus dem Dasein der weltlichen Dinge keineswegs mit Sicherheit auf das Dasein eines über der Welt stehenden Gottes als der Ursache derselben schließen.

b) Eben so wenig, wie das Dasein, läßt sich auch die Einheit und die Unendlichkeit Gottes demonstrativ aus der Vernunft erweisen. Denn was vorerst die Einheit betrifft, so lassen sich mehrere Welten und mehrere Beweger derselben oder auch mehrere in Einstimmigkeit handelnde Beweger Einer Welt denken. Und was die Unendlichkeit betrifft, so ist jede Wirkung der göttlichen Causalität eine endliche, und wenn dieses stattfindet, dann läßt keine dieser Wirkungen, und lassen alle insgesammt nicht auf die Unendlichkeit der Ursache schließen. Nur durch den Glauben also können wir über alle diese Wahrheiten eine volle Sicherheit haben. Dasselbe gilt von der Frage, ob die Welt ewig sei, oder einen Anfang genommen habe.

c) Eine andere Folgerung aus den nominalistischen Prämissen ist diese, daß Okkam jeden Unterschied zwischen den göttlichen Vollkommenheiten in Abrede stellt. Alle Vollkommenheiten, lehrt er, die wir von Gott prädiciren, sind nur begriffliche Bezeichnungen (conceptus vel signa), durch welche und in welchen wir Gott denken. Ihr Unterschied ist keineswegs in der göttlichen Wesenheit begründet, sondern nur darin, daß wir Gott bald unter diesem, bald unter jenem Begriffe auffassen. Man sollte sie daher auch gar nicht Vollkommenheiten oder Attribute nennen, weil Vollkommenheit oder Attribut ein Sein involvirt, während wir es doch hier nur mit verschiedenen begrifflichen Bezeichnungen zu thun haben. Mit Recht haben daher die Alten nicht von verschiedenen Attributen, sondern blos von verschiedenen Namen Gottes gesprochen.

d) Wie ferner der menschliche Gedanke kein subjectives, sondern nur ein objectives Sein hat, d. h. nicht auf einer intelligibeln Species beruht, sondern blos Zeichen der Sache ist, so gilt das Analoge von den göttlichen Ideen. Gott denkt die Dinge nicht durch seine Wesenheit als die intelligible Species, sondern die Idee ist in Gott nichts weiter, als die Creatur, wie und insofern sie von Gott gedacht ist. Nicht ein subjectives also, sondern nur ein objectives Sein kommt der Idee im

göttlichen Verstande zu. Die Idee ist gar nichts anderes, als der Act des göttlichen Denkens, in so fern derselbe Außergöttliches zum Gegenstande hat. In keiner Weise läßt sich die Ratio idealis der Dinge in die göttliche Wesenheit selbst eintragen.

e) Daraus ergibt sich das Uebrige von selbst. So viele einzelne Dinge wirklich oder möglich sind, so viele Ideen sind in Gott. Dabei hat es aber auch sein Bewenden. Nur das Einzelne hat eine Idee in Gott, nicht das Allgemeine. Das Allgemeine besitzt ja keine Realität; es ist nur ein subjectives Product unseres Denkens, es ist nur ein unbestimmter Gedanke, welcher als solcher viel unvollkommener ist, als die bestimmte Erkenntniß. Deshalb kann es auch nicht in der göttlichen Idee präformirt sein. Gott erkennt das Allgemeine nur in unserer Seele. Indem er nämlich unsere Seele erkennt, erkennt er auch die Thätigkeit, mit welcher wir den allgemeinen Gedanken bilden und diesen selbst. Aber von einem idealen, vorbildlichen Sein des Allgemeinen in dem göttlichen Verstande kann keine Rede sein.

f) Was ferner die menschliche Seele betrifft, so läßt sich keineswegs demonstrativ erweisen, daß sie eine immaterielle, geistige Substanz sei[1]). Blos durch den Glauben erhalten wir darüber Gewißheit. Zum Leibe verhält sich die Seele als dessen wesentliche Form, weil der Mensch sich vom Thiere gerade durch die vernünftige Seele unterscheidet, und das Unterscheidende überall die Form ist. Aber die Seele ist nicht die einzige wesentliche Form des Leibes. Außer der Seele ist dem Körper als solchem eigenthümlich die Forma corporeitatis, und zugleich ist im Menschen von der intellectiven die sensitive Seele real zu unterscheiden. Denn ein und dieselbe Form kann nicht zugleich immateriell und materiell, unausgedehnt und ausgedehnt sein. Nun ist aber die sinnliche Seele eine materielle und ausgedehnte, die vernünftige dagegen eine immaterielle und unausgedehnte Form. Folglich müssen beide von einander real verschieden sein.

g) Die Seelenkräfte sind weder von der Substanz der Seele, noch unter sich verschieden, weder realiter, noch formaliter. Die Seele ist nicht wirksam durch Kräfte, die von ihrer Substanz verschieden sind, sondern sie wirkt durch sich selbst unmittelbar. Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Warum noch eigene Kräfte für die Thätigkeiten der Seele annehmen, da man mit der Substanz der Seele für die Erklärung ihrer Thätigkeiten allein ausreicht!

h) Es kann durch die Vernunft nicht bewiesen werden, daß der Wille durch kein anderes Gut außer Gott befriedigt werden könne. Es ist daher auch unmöglich, zu beweisen, daß das höchste Gut des Menschen Gott sei. Denn von allem Uebrigen abgesehen, könne man ja gar nicht beweisen, daß der geschöpfliche Wille eines unendlichen Gutes auch nur fähig sei, da dieses nicht etwas Natürliches ist, sondern in das Gebiet des Uebernatürlichen einschlägt. Ebensowenig läßt sich beweisen, daß eine übernatürliche Gnade als habituelle Form im Menschen nothwendig sei dazu, damit ihm Gott die ewige (übernatürliche) Seligkeit verleihen könne, oder daß Gott ohne Eingießung der Gnade einem Menschen Schuld und Strafe nicht nachlassen könne, u. s. w.

i) Man muß nämlich in all diesen Beziehungen unterscheiden zwischen Potentia Dei absoluta und Potentia Dei ordinata. Nach der Potentia ordinata vermag Gott

---

1) Weder die Vernunft, noch die Erfahrung bieten uns nämlich hiefür genügende Anhaltspunkte. Nicht die Vernunft; denn jeder Beweis aus der Vernunft supponirt hier Etwas, was selbst zweifelhaft ist. Nicht die Erfahrung, denn wir erfahren nur unsere inneren Zustände und Thätigkeiten; daß aber Denken und Wollen Thätigkeiten einer immateriellen Substanz und dieser ausschließlich eigenthümlich seien, das erfahren wir nicht, und deshalb berechtigt uns auch die Erfahrung nicht, ihnen ein immaterielles Princip in uns zu Grunde zu legen.

allerdings Niemanden zum Heile zu führen ohne die Caritas creata, Niemanden Schuld und Strafe nachzulassen, ohne Eingießung der Gnade u. s. w., wohl aber vermag er solches nach der Potentia absoluta. Die Ordnung aber, nach welcher die göttliche Potenz wirkt, ist einzig durch den freien Willen Gottes festgestellt, und daher lassen sich in diesem Gebiete gar keine stringenten Beweise führen.

11. So viel über den Okkam'schen Nominalismus. Derselbe gewann rasch zahlreiche Anhänger. Okkams kühnes Auftreten, seine offene Opposition gegen die bestehenden Schulen und ihre Lehren, wohl auch sein fanatischer Streit gegen den Papst führte ihm alle jene zu, welche, nicht zufrieden mit dem Bestehenden, Neuerungen wünschten. Dazu gehören unter Anderen Adam Goddam, Minorit und Lehrer zu Oxford, Armand de Beauvoir und Robert Holcot († 1349), zwei Dominicaner, wovon der Letztere der Ansicht zugethan gewesen sein soll, daß etwas nach der Philosophie wahr und nach der Theologie falsch sein könne, und umgekehrt; der Augustinergeneral Gregor von Rimini († 1358); Richard Suinshead oder Suisset (um 1350), Johann von Mericuria, welcher dem Determinismus huldigte, und demgemäß behauptete, daß auch die Sünde von Gott gewollt, folglich mehr gut als böse sei, und Nicolaus von Ultricuria, der gleichfalls zu irrigen und häretischen Lehrsätzen gelangte.

12. Insbesondere aber haben wir unter den Anhängern der Okkam'schen Doktrin zu nennen:

3. Johannes Buridanus und Pierre d'Ailly.

§. 172.

1. Buridan war ein unmittelbarer Schüler Okkams und ein berühmter Lehrer zu Paris, von wo er sich später nach Wien begeben, und die Stiftung der dortigen Universität (1356) veranlaßt haben soll, was jedoch geschichtlich nicht sicher gestellt ist. Er schrieb eine Summa de dialecta, ed. Par. 1487, ein Compendium logicae, ed. Ven. 1489, und Quaestiones zur aristotelischen Metaphysik, Ethik, Politik und Physik. In seiner Logik sucht er besonders eine Anweisung zu geben zur Auffindung des Mittelbegriffes, gleichsam der Brücke zwischen Unter- und Oberbegriff, und da nach Aristoteles in der raschen Auffindung des Mittelbegriffes sich der Scharfsinn bekundet, so nannte man jene Anleitung, die auch den Stumpferen zu Gute kommen sollte, Pons asinorum.

2. Interessant ist seine Lehre von der Willensfreiheit. Er huldigt hier einem intellectuellen Determinismus. Der Wille, lehrt er, steht unter dem bestimmenden Einfluß des Verstandes. Wie dieser urtheilt, so ist jener thätig. Urtheilt der Verstand mit voller Sicherheit, daß ein Gut, welches ihm vorschwebt, vollkommen und in jeder Beziehung ein Gut sei, und daß ihm alle Ratio mali fern liege, so muß der Wille nothwendig nach demselben streben. Daraus folgt, daß wenn der Verstand ein Gut als das höhere, das andere als das niedere erkennt, der Wille unter übrigens gleichen Umständen nur das höhere anstreben könne, und daß, wenn jener die beiden Güter als ganz gleichstehend erkennt, der Wille überhaupt gar nicht in Thätigkeit zu treten vermöge. (Daher mag der vielgenannte „Esel Buridans" stammen, der zwischen zwei ganz gleichen Bündeln Heu elendiglich verhungert.)

3. Die Frage, wie denn in der Voraussetzung dieses intellectuellen Determinismus noch eine freie Selbstentscheidung des Willens sich denken lasse, beantwortet Buridan also: In dem Augenblicke, wo der Verstand das Urtheil fällt, daß das eine Gut das höhere sei, kann der Wille allerdings das niedere nicht anstreben; aber er kann es zu einer anderen Zeit, wo jenes Urtheil nicht besteht. Er kann ferner den Verstand von dem höheren Gute ab und dem niederen zukehren: dann hört die Vergleichung auf, und der Wille kann dann auch dem letzteren sich zuwenden. Endlich kann der Wille gegebenen Falls seine Entscheidung aufschieben, und wenn solches geschieht, dann kann durch eine weitere Untersuchung der Umstände das Urtheil des Verstandes sich ändern, und ihm nun dasjenige Gut als das höhere erscheinen, das er vorher für das niedere gehalten. So bleibt für die freie Selbstentscheidung des Willens noch Spielraum genug.

4. Die Universität Paris wehrte sich kräftig gegen das Umsichgreifen des Nominalismus in ihrem Schooße. Schon im Jahre 1339 erschien ein Decret, in welchem Okkams Lehre vorzutragen verboten wurde. Ein zweites Verbot erging im folgenden Jahre (1340) in der gleichen Richtung. Im Jahre 1347 wurden die Lehren des Johann von Mericuria verworfen und 1348 mußte Nicolaus von Autricuria Widerruf leisten bezüglich seiner Angriffe auf die scholastisch-aristotelische Philosophie und seiner irrigen Lehrmeinungen, namentlich in Bezug auf die Ewigkeit der Welt. Im Jahre 1473 wurden alle Lehrer zu Paris auf den Realismus verpflichtet, und dieses Statut währte bis zum Jahre 1481. Dennoch aber erhielt sich der Nominalismus. Zu den Hauptvertretern desselben in der zweiten Hälfte des 14. und im Anfange des 15. Jahrhunderts gehört Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco), zuerst Lehrer der Philosophie und Kanzler der Universität Paris, und dann Bischof von Cambray und Cardinal (1350—1425). Seine wichtigsten Schriften im Gebiete der Philosophie sind ein Commentar zu den Sentenzen und ein Tractatus de anima. Er nimmt alle Lehrsätze seines Meisters Okkam auf, und sucht sie durch neue Erklärungen noch mehr zu erläutern und zu begründen.

5. Hervorzuheben ist besonders, daß Pierre d'Ailly der sinnlichen Erkenntniß nicht dieselbe Gewißheit beilegt, wie der Selbsterkenntniß und den obersten Principien der Vernunft, sowie den nothwendigen Consequenzen aus letzteren. Während nämlich die Selbsterkenntniß und die reine Vernunfterkenntniß absolute Gewißheit haben, ist die sinnliche Erkenntniß immer nur eine bedingte. Sie ist keine absolute, weil Gott alle Gegenstände außer uns vernichten, und doch die Vorstellungen von denselben in uns lassen könnte, und weil er durch wunderbares Eingreifen eine Aenderung in dem, was das Gewöhnliche in der Erfahrung ist, hervorbringen kann. Die Gewißheit der Erfahrungserkenntniß setzt somit immer die Bedingung voraus, daß der gewöhnliche Lauf der Natur und der gewöhnliche Einfluß Gottes hic et nunc aufrecht erhalten bleibt.

6. Als weitere Okkamisten sind noch zu verzeichnen: Nikolaus Amati, Heinrich von Oyta und Heinrich von Hessen, beide Deutsche und Lehrer der Universität Wien (letzt. † 1397), Matthäus von Krakau aus Pommern († 1410), Nikolaus Orasmus († 1382), Nikolaus von Clemenge († 1440), und endlich Gabriel Biel († 1495), Lehrer der Theologie zu Tübingen, gewöhnlich „der letzte Scholastiker" genannt, welcher in seinem Collectorium zu den vier Büchern der Sentenzen, ed. Tub. 1512, den Okkamismus nochmal übersichtlich vorträgt, und zugleich mit den abweichenden Meinungen

Anderer zusammenstellt [1]). Zu Paris erschien unter Ludwig XI. im Jahre 1473 neuerdings ein königliches Decret gegen die Nominalisten, nach welchem die nominalistische Doctrin verboten, und die Lehrer auf den Realismus eidlich verpflichtet wurden. Im Jahre 1481 wurde zwar dieses Verbot wieder aufgehoben; aber dem Nominalismus konnte dadurch nicht mehr aufgeholfen werden, weil er sich bereits innerlich ausgelebt hatte.

II. Die Realisten.

1. Walter Burleigh, Thomas von Straßburg, Marsilius von Inghen, u. A.

§. 173.

1. Der Nominalismus, so kühn er auch im vierzehnten Jahrhunderte auftrat, konnte doch den Realismus nicht verdrängen; im Gegentheil, im Ganzen und Großen blieb dieser auch im Ausgange des Mittelalters stets die herrschende Lehre in den Schulen. Darum finden wir denn auch im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert sehr hervorragende Lehrer, welche dem Nominalismus gegenüber entschieden die realistische Doctrin vertraten.

2. Dazu gehört für's Erste Walter Burleigh (1275—1337), mit Okkam ein Schüler Duns Skots, der zuerst zu Paris und dann zu Oxford lehrte. Er schrieb Commentare zur Logik, Physik, Metaphysik, Ethik und Politik des Aristoteles, und eine Schrift de vita et moribus philosophorum. Er hält an der Realität des Allgemeinen fest, erklärt dieselbe aber nicht in skotistischer, sondern in thomistischer Weise.

3. Interessant ist die Art und Weise, wie er die Realität des Allgemeinen zu begründen sucht. Was die Natur zur ersten und vorzüglichsten Absicht hat, sagt er, das ist etwas außer uns Vorhandenes. Nun intendirt aber die Natur in erster Linie nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine, die Species. Folglich muß dieses etwas außer uns Seiendes und kann nicht ein bloßes Gedankending sein. Was ferner die natürliche Begierde verlangt, das ist etwas außer uns Seiendes. Jene geht aber auf das Allgemeine; denn wenn wir hungern oder dürsten, so streben wir nach Speise und Trank überhaupt, nicht nach einer bestimmten Speise und nach einem bestimmten Tranke. Folglich muß das Allgemeine real sein. U. s. w.

4. Die gleiche Richtung, wie Walter, verfolgt Johann Baconthorp († 1346). Jedoch schließt er sich vorwiegend an Averroes an, wie denn überhaupt der sogenannte große Commentar des Averroes zu Aristoteles im 14. und 15. Jahrhunderte im höchsten Ansehen stand, und von Vielen für die ächteste und beste, ja einzig richtige Auslegung des Aristoteles galt. Dem heil. Thomas widerspricht er in vielen Punkten.

5. Ein weiterer Vertreter des Realismus ist der General des Augustinerordens Thomas von Straßburg (Thomas de Argentina), der in seinen jüngeren Jahren die Theologie zu Paris gelehrt hatte († 1357). Er schrieb einen lange Zeit hindurch geschätzten Commentar zu den Sentenzen, und schließt sich überall enge an den gefeiertsten Lehrer seines Ordens, an Aegidius von Colonna an. Er erklärt sich gegen die formale Unterscheidung der göttlichen Attribute, weil eine solche mit der Einfachheit

---

1) Außerdem schrieb Biel in quat. libr. sent. I, Tub. 1501. Ueber Biel handelt Linsenmann, Gabriel Biel und die Anfänge der Univ. Tübingen (theol. Quartalschrift. Jahrg. 1865, S. 195 ff.), und: G. Biel, der letzte Scholastiker und der Nominalismus (ebds. S. 449 ff., S. 601 ff.).

des göttlichen Wesens sich nicht vereinbaren lasse, und hält blos eine virtuelle Unterscheidung für zulässig, nimmt aber an, daß auch dieser Unterschied nur gemacht werden könne, so fern man die göttliche Wesenheit in Beziehung zu den geschöpflichen Dingen denkt, in welchen sie sich in verschiedener Weise offenbart.

6. Weiter ist unter den Realisten zu nennen Marsilius von Inghen. Er war Säcularpriester, lehrte zu Paris und wurde dann 1346 an die neugegründete Universität Heidelberg berufen († 1396). Er schrieb Glossen zu Aristoteles, eine Dialectik und einen Commentar zu den Sentenzen. Daß man ihn hin und wieder zu den Nominalisten gerechnet hat, kann nur daher kommen, daß man ihn mit Marsilius von Padua, dem Gefährten Okkams, verwechselte. Seine Schriften haben eine durchweg realistische Haltung, und wenn er auch in einzelnen Punkten von Thomas abweicht, so steht er doch im Großen und Ganzen auf dem Standpunkte des letzteren. Neue Gedanken finden sich in seinen Schriften nicht; dagegen zeichnen sich dieselben durch Klarheit und Deutlichkeit aus.

7. Am reinsten und constantesten erhielt sich der thomistische Realismus, wie sich nicht anders erwarten läßt, in der Dominicanerschule. Wir nennen aus dieser Schule Bernhard von Auvergne, Petrus de Paluda, und besonders Johannes Capreolus († 1444), Princeps thomistorum genannt, der in seinem Werke »Libri defensionum« die getreueste Darstellung der thomistischen Lehre bietet. An diesen schließen sich dann an Dominicus von Flandern, Sylvester von Ferrara, Sylvester Prierias, und der Cardinal Cajetan, der einen berühmten Commentar zur theologischen Summa des heiligen Thomas schrieb.

2. Raymundus von Sabunde.

§. 174.

1. Eine eigenthümliche Stellung nahm ein der spanische Arzt Raymundus von Sabunde, Lehrer der Medicin und Philosophie in Toulouse (um 1437). Er machte sich berühmt durch sein religions-philosophisches Werk: »Theologia naturalis« [1]). Dieses Buch ist in so ferne merkwürdig, als sich Raymund in demselben, was die Methode betrifft, ganz an Raymundus Lullus anschließt, und dessen Methode durch die ganze Schrift consequent durchführt [2]).

2. Es gibt zwei Bücher, sagt er, aus welchen wir die Wahrheit lernen können, das Buch der Natur und das Buch der heiligen Schrift. Beide unterscheiden sich nach ihrem Inhalte durchaus nicht; das eine enthält der Sache und dem Umfange nach ganz dasselbe, was das andere. Nur darin besteht der Unterschied zwischen beiden, daß wir aus dem Buche der Natur nur durch das Medium der Forschung und der Beweisführung die Wahrheit zu erlernen vermögen, während das Buch der heiligen Schrift die Wahrheit uns kategorisch und präceptiv lehrt, also nicht mit Beweisführungen an uns herantritt, sondern auctoritativ seinen Lehrinhalt vorträgt. Was aber das Verhältniß der beiden Bücher zu einander betrifft, so geht das Buch der Natur

1) Ed. Strassburg 1488, 96 etc.; neueste Ausg. Sulsbach 1852.

2) Ueber Raymundus von Sabunde schrieben: A. Fr. Holberg, de theol. nat. R. d. S., Halis 1843; Matzke, die natürliche Theologie des Raym. v. Sab., Breslau 1846; M. Huttler, die Religionsphilosophie des Raym. v. Sab., Augsb. 1851; L. Kleiber, de R. vita et scriptis, Berol. 1856; u. A. m.

für unsere Erkenntniß dem Buche der heiligen Schrift voraus, und ist der Weg und die Pforte, wodurch wir in das Heiligthum der heiligen Schrift eingeführt werden.

3. Demgemäß sucht nun Raymund in seiner Theologia naturalis den gesammten Lehrinhalt des Christenthums, die Mysterien mit eingerechnet, aus dem Buche der Natur herauszulesen, und zwar zu dem ausgesprochenen Zwecke, um dadurch die Wahrheit des Lehrinhaltes der heiligen Schrift demonstrativ durch die Vernunft zu begründen, und gegen alle Angriffe sicher zu stellen. Er stellt sich somit in seinem Buche ganz und gar auf den Standpunkt der Natur und Vernunft, und sucht durch reine Vernunftspeculation den ganzen Inhalt des Christenthums zu finden und aprioristisch zu erweisen. Erst dann, nachdem er auf diesem Wege die ganze christliche Wahrheit nach allen Momenten ihres Inhaltes gefunden und erwiesen hat, schließt er, daß das Christenthum, wie es thatsächlich besteht, die wahre Religion sei, eben aus dem Grunde, weil es alle jene Wahrheiten und keine andern in sich schließe, welche auf dem Wege der Natur und der Vernunft gefunden, und in ihrer Wahrheit demonstrativ erwiesen worden seien.

4. Allerdings sucht Raymund das rationalistische Element, das dieser Standpunkt involvirt, dadurch zu mildern, daß er zugibt, die Mysterien des Christenthums hätte die Vernunft wenigstens ursprünglich (primo) aus sich allein, d. i. ohne die Offenbarung unmöglich finden können. Allein da er denn doch annimmt, die Vernunft vermöge wenigstens nach geschehener Offenbarung jene Mysterien aus sich selbst demonstrativ zu erweisen, so ist damit nur so viel erreicht, daß der reine Rationalismus zum theosophischen Rationalismus umgebildet ist. Und daher ist denn auch der Standpunkt Raymunds ganz analog mit dem seines Vorgängers Lullus zu charakterisiren.

5. Der Mensch, sagt Raymund, ist sich selbst entfremdet; er muß also vor Allem zu sich selbst zurückgeführt werden. Das Mittel dazu ist die Natur. Durch die Erkenntniß der Natur soll der Mensch zur Erkenntniß seiner selbst gelangen. Erst von der Selbsterkenntniß kann er dann zur Gotteserkenntniß fortschreiten. Die Naturdinge stufen sich nämlich in der Weise auf, daß die Einen sind, die anderen sind und leben, die dritten sind, leben und empfinden, während endlich der Mensch mit Sein, Leben und Empfinden auch noch das Denken verbindet. So erkennt sich der Mensch als den Mikrokosmos, als dasjenige Wesen, welches dasjenige, was in der Natur zerstreut liegt, in sich vereinigt. Erkennt sich aber der Mensch als solche Einheit, dann muß er auch eine Ursache voraussetzen, welche diese Vereinigung all jener Momente in ihm bewerkstelligt hat, und diese ist Gott.

6. Es ist eine doppelte Production zu unterscheiden, eine Productio per modum artis und eine Productio per modum naturae. Eine Productio per modum artis kommt Gott in so ferne zu, als er die Welt in solcher Weise hervorgebracht hat. Verhält es sich aber also, dann muß ihm nothwendig auch eine Productio per modum naturae zukommen. Denn da die letztgenannte Production ihrem Wesen nach viel höher steht und weit vorzüglicher ist, als die erstgenannte, so kann sie, weil Gott als dem vollkommensten Wesen alle Vollkommenheiten zukommen müssen, unmöglich Gott abgesprochen werden. In Gott ist ferner die höchste Complacenz; Gott muß sich aber weit mehr gefallen in dem, was er hervorbringt aus seiner Natur, als in dem, wozu er sich

blos nach Art des Künstlers verhält. Daher muß auch aus diesem Grunde eine Productio per modum naturae in Gott angenommen werden. Und auf dieser nun beruht das trinitarische Leben Gottes. Denn die Productio per modum naturae ist eben die Erzeugung des Sohnes und die Spiration des heiligen Geistes.

7. Gott hat die Welt aus Liebe geschaffen. Eben deshalb ist ihm der Mensch hinwiederum auch zur Liebe verpflichtet. Andererseits aber muß Gott, wenn er eine Welt schafft, in diesem seinem Werke seine Ehre und Verherrlichung suchen. Deshalb muß der Mensch auch verpflichtet sein zur Verehrung Gottes. Indem er Gott liebt, muß er in dieser Liebe Gott zugleich den Tribut der Verehrung darbringen. Da nun aber die Menschen thatsächlich nicht von der Art sind, wie sie sein sollen, die Pflichten, welche sie gegen Gott haben, vielfach nicht erfüllen, wie sie selbe erfüllen sollen, so müssen wir schließen, daß eine Verschuldung vorausgegangen sei, durch welche das Menschengeschlecht in einen solchen Zustand gekommen ist; denn diesen Zustand als ursprünglich setzen, hieße mit Gottes Weisheit und Güte in Widerspruch treten. Demnach sind die Menschen, so lange sie in dem gedachten Zustande sind, Gott zur Genugthuung verpflichtet. Da sie aber selbe Gott nicht zu leisten vermögen, so mußte der Sohn Gottes Mensch werden, um anstatt der Menschen Gott für deren Schuld genug zu thun, und sie so von der letzteren wieder zu erlösen.

8. Aus diesen wenigen Andeutungen kann man ersehen, auf welche Weise Raymund in seiner rationellen Ableitung und Begründung der christlichen Mysterien zu Werke geht. Es möge daher das Angeführte genügen. Wir gehen sogleich zu einem andern Manne über, welcher auf dem Uebergange vom 14. zum 15. Jahrhundert stehend, nicht blos in der Kirchengeschichte, sondern auch in der Geschichte der Philosophie der damaligen Zeit sich einen Namen gemacht hat. Es ist

3. Johannes Gerson.

§. 175.

1. Geboren 1363 in dem Dorfe Gerson der Diöcese Rheims, wurde Gerson zu Paris unter Peter d'Ailly gebildet, und ward später selbst ein berühmter Lehrer und Kanzler der Universität Paris. Auf dem Concil zu Constanz entfaltete er zum Zwecke der Beilegung der damaligen kirchlichen Wirren eine einflußreiche Thätigkeit. Später von dem Herzoge von Burgund des Landes verwiesen, weil er zu Constanz dessen am Herzoge von Orleans verübten Mord öffentlich gerügt hatte, lebte er eine Zeit lang im bayerischen Gebirge und brachte endlich seine letzten Lebensjahre im Cölestinerkloster zu Lyon zu, wo er 1429 starb. Die Werke Gersons sind sehr zahlreich und mannigfaltig. Für die Geschichte der Philosophie sind die bedeutendsten: die Theologia mystica speculativa und practica, die Elucidatio mysticae theologiae, die Abhandlung de monte contemplationis, die Concordia metaphysicae cum logica, das Centilogium de causa finali, de simplificatione cordis, de illuminatione cordis, und de consolatione theologiae [1]).

---

1) Gersons Werke wurden edirt Colon. 1483, Argent. 1488—1502, Par. 1521 u. 1606, und durch Du Pin, Antw. 1706. Ueber Gerson schrieben: Engelhardt, de Gersonio mystico, Erl. 1823; Lecuy, vie de Gerson. Par. 1835; Jourdain, Par. 1838; Schmidt, Straßb. 1839; Mettenleiter, Augsb. 1857, und besonders: J. B. Schwab, Joh. Gerson, Würzburg 1858.

2. In der Erkenntnißlehre sucht Gerson eine Ausgleichung zu Stande zu bringen zwischen den sich gegenseitig bekämpfenden Schulen der Terministen und Realisten. Er unterscheidet zwischen dem realen Sein der Dinge und zwischen dem idealen oder objectalen Sein derselben im Verstande. Das objectale Sein ist zwar dem realen Sein der Dinge congruent; aber man darf nicht annehmen, daß dasjenige, was wir von den Dingen abstrahiren, ganz in derselben Weise in den Dingen sei, wie es in unserem Verstande ist. Die Allgemeinheit erhält das Sein erst im Verstande, in der Wirklichkeit ist es nur im Einzelnen. Darin sind die Terministen den Formalisten gegenüber jedenfalls in ihrem Rechte.

3. Dagegen versehen es die Terministen wiederum darin, daß sie alle innere Beziehung des Gedankens zum Sein in Abrede stellen, d. h. das Allgemeine in der objectiven Realität nicht einmal mehr begründet sein lassen. Dadurch sind sie dahin gekommen, daß sie dem Allgemeinen alle und jede Objectivität absprechen, es als eine bloße Fiction des Verstandes auffassen. Damit ist dann die weitere Folge gegeben, daß, da das Allgemeine zugleich das Ewige und Nothwendige ist, zugleich auch das ewige Sein der Dinge vollständig in Abrede gestellt wird.

4. Es muß also der Mittelweg zwischen beiden Extremen eingeschlagen werden. Das Allgemeine ist nicht als solches objectiv real, aber es hat doch seinen Grund in der Realität, in so fern auf Grund des realen Seins das Universale von dem Verstande gebildet wird, indem dieser das Individuelle von den Dingen gewissermaßen abstreift und nur das allen Individuen gleiche Wesen festhält. Und eben deshalb sind auch in Gott nicht blos die Ideen des Einzelnen, sondern auch die Ideen des Allgemeinen.

5. Das Hauptstreben Gersons aber geht dahin, das Interesse der Geister von der reinen Speculation wieder auf die Mystik zu leiten. Er tadelt die Gelehrten seiner Zeit, daß sie überall nur der eitlen Wißbegierde und der Sucht nach Besonderem fröhnen, immer nur im Streite wegen wissenschaftlicher Ansichten miteinander liegen, die Pflege des mystischen Lebens aber ganz vernachlässigen. Demnach knüpft Gerson seinerseits wiederum an die Victoriner und an Bonaventura an, und sucht die von diesen vertretenen mystischen Lehren unter seinen Zeitgenossen wieder zur Geltung zu bringen.

6. Gerson unterscheidet, um seiner Mystik die erforderliche psychologische Grundlage zu geben, zwischen zwei Grundvermögen der Seele, dem erkennenden und begehrenden, worauf die beiden Richtungen des geistigen Lebens, nämlich die theoretische und practische beruhen. Jedes dieser Vermögen schließt wieder drei besondere Momente in sich. Im Erkenntnißvermögen sind nämlich zu unterscheiden: Einbildungskraft, Vernunft und Intelligenz. In der Einbildungskraft wurzelt die Cogitatio, der Vernunft entspricht die Meditation, und die Intelligenz endlich ist das Organ der Contemplation. Der Cogitatio, die auf das Sinnliche geht, folgt im Gebiete des Begehrungsvermögens Lust oder Begierde; der Meditation, die in der discursiven Denkthätigkeit vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen sich erhebt, entspricht im Gemüthe der fromme Affect, der in der Liebe zur Wahrheit und in dem mächtigen Verlangen nach derselben sich kundgibt. Der Contemplation endlich, die im Schauen des Göttlichen sich bethätigt, entspricht im Gemüthe die Liebe zu Gott.

7. Demnach gestaltet sich das mystische Leben in der Weise, daß der Geist, sich abscheidend von der Welt und in sich selbst sich sammelnd, durch die Mittelstufen des geistigen Lebens hindurch zur Contemplation und Liebe Gottes sich erhebt. Dadurch aber wird für die Seele ein Dreifaches erreicht. Für's Erste wird sie in der Schauung und Liebe Gottes verzückt. Diese Ekstase hat dann die Wirkung, daß alle Thätigkeit der Seele in der Schauung und Liebe Gottes aufgeht und die Thätigkeit der übrigen Seelenvermögen suspendirt wird. Für's Zweite gelangt die Seele in der Liebe zur Einigung mit Gott, und zwar in der Weise, daß sie in Gott so zu sagen transformirt wird. Für's Dritte endlich gelangt die Seele zur Ruhe in Gott, zur vollkommenen Befriedigung und Sättigung all ihres Strebens. Was die Seele in diesem Zustande schaut, ist nicht mit Worten zu beschreiben. Das unendliche Licht Gottes, das in der Seele aufgeht, ist zugleich unendliche Finsterniß, weil das Geschaute dem Geiste unbegreiflich ist. Daher beginnt die göttliche Weisheit mit Finsterniß, d. i. mit der Abscheidung von aller creatürlichen Erkenntniß und endet in Finsterniß, nämlich in der Finsterniß des unendlichen Lichtes Gottes.

8. Gerson ist sehr weitläufig in der Schilderung des mystischen Lebens; aber er bekämpft nicht nur jene mystisch-pantheistische Vorstellung, wornach der in Beschaulichkeit lebende Mensch ganz in seine Idee, welche in Gott ist, zurückkehrt, und Liebender und Geliebter in der Art Eins werden, daß sich die Menschenseele in Gottes Wesenheit verliert, sondern er warnt auch vor den Uebertreibungen in der Liebe, welche leicht zu sinnlichen Vorstellungen verlocken, und vor den Trugbildern der Phantasie, wornach der Mensch dasjenige, was ihm letztere in einem krankhaft gesteigerten Zustande innerlich vorspiegelt, auch mit den äußeren Sinnen zu erfassen glaubt. Die mystischen Ekstasen und Gesichte seien von den Blendwerken der Einbildungskraft wohl zu unterscheiden. Wer im Zustande der Contemplation etwas sehe, was einem irdischen Gegenstande in irgend einer Hinsicht gleiche, dürfe überzeugt sein, daß er Gott nicht schaue. Gott wird nur von den Reinen geschaut und zwar, wie schon gesagt, auf eine Weise, die mit Worten sich nicht beschreiben läßt.

III. Die deutschen Mystiker.

1. Meister Eckhardt[1]).

a) Seine Lehre von Gott und von der Weltschöpfung.

§. 176.

1. Der Begründer der deutschen Mystik ist Meister Eckhardt. Geboren in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, wahrscheinlich in Sachsen, war er einige Zeit Lehrer zu Paris und dann Provinzial des Dominikanerordens der Provinz Sachsen mit dem Sitze zu Cöln, später zu Straßburg.

1) Ueber die deutsche Mystik im Allgemeinen handeln: G. Arnold, Historia et descripto theol. mysticae, Frankf. 1702; Rosenkranz, Die deutsche Mystik, Königsberg

Er suchte als Prediger besonders auf das Volk zu wirken, und selbes mit den Tiefen des christlich-mystischen Lebens vertraut zu machen. Seine Predigten kamen jedoch bald in den Ruf, daß sie Irrthümer enthielten. Er wurde deshalb 1327 vor ein Glaubensgericht in Cöln vorgeladen, und leistete bedingten Widerruf, falls er nämlich etwas Irrthümliches in seinen Predigten gelehrt hätte. Später, als specieller Widerruf von ihm gefordert wurde, appellirte er an den Papst. Dieser setzte zur Prüfung seiner Lehre eine eigene Congregation nieder, welche denn auch achtundzwanzig Sätze aus seinen Predigten aushob und als irrthümlich notirte. Die Bulle, in welcher diese Sätze vom Papste verurtheilt wurden, wurde jedoch erst nach Eckhardt's Tode (1329) veröffentlicht[1]).

2. Gott ist nach Eckhardt's Lehre das allereinfachste Wesen, und zwar in dem Grade, daß aller und jeder Unterschied, möge er wie immer aufgefaßt werden, von ihm ausgeschlossen ist, und daher auch keine verschiedenen Prädicate auf ihn anwendbar sind. So lange man in Gott noch einen Unterschied denkt, denkt man Gott noch nicht, so lange man Gott im Denken noch verschiedene Eigenschaften beilegt, ist die wahre Erkenntniß Gottes noch nicht gewonnen. In Gott sind alle Unterschiede aufgehoben; „in ihm ist Icht zugleich auch Nicht, und umgekehrt."

3. Dennoch aber unterscheidet Eckhardt zwischen der „Gottheit" und den göttlichen Personen. Unter der „Gottheit" versteht er das einfache lautere Wesen Gottes. Dieses in sich unterschiedslose Wesen Gottes nennt er den Grund, den Boden, das Revier, die Wurzel, den innern Quell oder Quall Gottes; er stellt es vor als eine ewige, in sich ruhende Stille, in welcher keine Wirksamkeit ist, in welcher Gott gleichsam schläft, als die ewige Finsterniß, in welcher Gott sich selbst verborgen und unbekannt ist. In diese ewige Finsterniß des göttlichen Wesens scheint nun aber das Licht des Vaters und indem also der Vater sein Wesen erkennt, gebiert er in dieser Erkenntniß seiner selbst den Sohn. Und indem sich dann der Vater liebt im Sohne, geistet er in dieser Liebe zugleich mit dem Sohne den Geist.

1836; Ulmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. 2, Hamb. 1842; Ch. Schmidt, Etudes sur le mysticisme allemand (Mem. de l'ac. des sciences mor. et pol. t. 2, p. 240, Par. 1847); Böhringer, Kirchengeschichte in Biographien, II, 3: Die deutschen Mystiker, Zürich 1855; Hamberger, Stimmen aus dem Heiligthum der christl. Mystik u. Theosophie, Stuttg. 1857; Greith, Die Mystik im Predigerorden, Freib. i. Br. 1861; Denifle, Die deutschen Mystiker; u. A. m.

1) Bis in die neueste Zeit waren von M. Eckhardt nur die in der Ausgabe von Taulers Predigten, Basel 1521, als Anhang enthaltenen Predigten und Tractate bekannt. Neuestens hat nun Pfeiffer im 2. Bde. seiner „deutschen Mystiker des 14. Jahrh." Eckhardt's Schriften in größerer Vollständigkeit herausgegeben. Ueber M. Eckhardt schrieben: Martensen, M. Eckhardt, Hamb. 1842; P. Gross, De E. phil., diss. inaug. Bonn. 1858; R. Heidrich, Das theol. System des M. Eckhardt, Progr., Posen 1864; J. Bach, M. Eckhardt, der Vater der deutschen Speculation, Wien 1864; A. Lasson, Meister Eckhardt, d. Mystiker, Berl. 1868; u. A. m.

So ist der ewige verborgene Grund Gottes zum Lichte heraufgestiegen; die „Gottheit" ist zum „Gotte," zum dreipersönlichen Gotte geworden.

4. Sehen wir jedoch von den göttlichen Personen ab, und betrachten wir den ewigen lautern Grund in Gott für sich, so schließt derselbe zugleich alle Wesen in sich. Gott ist in seinem Ansichsein zugleich alle Wesen; und alle Wesen sind, so ferne sie in Gott sind, Gott selbst. Wie Gott das Wesen ohne Wesen ist, so ist er auch das Wesen aller Wesen. Doch sind in Gott alle Wesen nur Ein Wesen; hier ist noch kein Unterschied. Alle Wesen sind in ihm verschlungen in Ein Wesen; kein Wesen ist in ihm noch etwas für sich. Wenn daher der Vater dadurch, daß er sich selbst erkennt, das ewige Wort spricht, d. i. seinen Sohn gebiert, so spricht er in diesem Worte auch alle Dinge; das göttliche Wort ist zugleich die einheitliche Idee aller Dinge.

5. Die Schöpfung der Welt ist nach Eckhardt motivirt durch die göttliche Güte, und zwar in der Art, daß durch diese die Schöpfung der Welt mit Nothwendigkeit gefordert wird. „Was gut ist," sagt Eckhardt, „das muß sich gemeinen," d. h. sich ergießen in Anderes. Und da Gott die absolute Güte ist, so gilt dieser Satz von ihm a fortiori. Gott muß sich „gemeinen"; „seine natürliche Güte zwingt ihn gewissermaßen hiezu." „Seine Gottheit hängt daran, daß er sich gemeinen muß allem dem, was seiner Güte empfänglich ist, und gemeinte er sich nicht, so wäre er nicht Gott." „Von Noth (nothwendig) muß daher Gott wirken alle seine Werke."

6. Verhält es sich aber also, dann ist mit der Nothwendigkeit zugleich auch die Ewigkeit der Schöpfung gegeben. „Gott ist allezeit wirkend," sagt Eckhardt, „in einem Nun in Ewigkeit, und sein Wirken ist seinen Sohn gebären; den gebiert er allezeit. In dieser Geburt sind auch alle Dinge herausgeflossen, und Gott hat so große Lust in dieser Geburt, daß er alle seine Macht in ihr verzehrt." Das Licht, welches der Sohn Gottes ist, und das Ausscheinen dieses Lichtes in die creatürliche Welt können also nicht von einander getrennt werden. Die Geburt des Sohnes und die Schöpfung der Welt fallen in Eins zusammen.

7. Frägt man aber weiter, wie denn die „Schöpfung" der Welt zu denken sei, so behält Eckhardt allerdings die Formel bei, daß Gott die Welt „aus Nichts" geschaffen habe. Er sagt, die zeitliche Schöpfung unterscheide sich von der ewigen in Gott wie das Kunstwerk von dessen Ideal im Geiste des Künstlers. Daneben finden sich aber andere Aussprüche Eckhardt's, welche der Formel „aus Nichts schaffen" einen von der christlichen Auffassung ganz verschiedenen Sinn unterlegen, indem sie ganz emanatistisch lauten. Nämlich:

8. „Das göttliche Wesen," lehrt Eckhardt, „fließt in alle Creaturen aus, so weit jede Creatur dieses Wesen fassen kann, und folglich ist Alles Gott, was geschaffen ist. Wären die Dinge der Gottheit nicht voll, so würden sie zu Nichts." Denn für sich genommen sind alle Wesen ein lauter Nichts. Weil sie „ausgeflossen" und gewissermaßen „ausgeschmolzen" sind aus Gott, haben sie für sich, abgesehen von Gott, kein Wesen; nur Gott ist Alles in Allem. „Alle Creaturen," sagt Eckhardt, „sind ein lauteres Nichts. Was

kein Wesen hat, das ist Nicht. Alle Creaturen haben kein Wesen; denn ihr Wesen schwebet in der Gegenwärtigkeit Gottes. Kehrte sich Gott ab einen Augenblick, so würden sie zu Nichte." Dennoch aber „ist Gott auswendig aller Natur, und nicht selbst Natur." „So viel Gott in den Creaturen ist, so viel ist er doch darüber; was da in vielen Dingen Eins ist, das muß nothwendig über den Dingen sein." „Gott fließt in alle Creatur und bleibt doch von Allem unberührt, sowie der Himmel alle Dinge berührt, und doch selbst unberührt bleibt."

9. Ueberblicken wir nun das bisher Gesagte, so ist unmöglich zu verkennen, daß Eckhardt, so oft er sich auch auf die „Meister der Schule" beruft, von diesen in dem Grundcharakter seiner Lehre doch sehr stark abweicht. Er folgt der Fährte des Areopagiten nach der Auffassung des Skotus Erigena, und verliert sich dadurch in den neuplatonischen Gedankenkreis. Daher das emanatistisch-pantheistische Princip überall durchzubrechen sucht. Nicht mit klarem Bewußtsein und nicht mit Absicht weicht Eckhardt von der Fährte der gemeinen Lehre ab, das geben wir gerne zu; aber daß die neuplatonischen Elemente in seinem System unverkennbar sind, und seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt wesentlich bestimmen, das halten wir für ausgemacht. Die Transcendenz mit der Immanenz Gottes in der Welt zu vermitteln, das ist sein wie aller Neuplatoniker allerdings vergebliches Streben.

b) Seine Lehre von der mystischen Erhebung.

§. 177.

1. Die Seele des Menschen, lehrt Eckhardt, ist ein „einfeltiges", d. i. einfaches Wesen. Sie ist die Form des Leibes und als solche in diesem allgegenwärtig. Es ist aber in der Seele wiederum ein Doppeltes zu unterscheiden, nämlich das „Fünklein" der Seele und die Kräfte der Seele. Jenes sog. „Fünklein der Seele", jener „kleine Ganster", welcher Seele, Geist (mens) oder Gemüth heißt, ist nicht so fast eine Kraft, als vielmehr das innerste Wesen der Seele, „und ist so lauter und so hoch und so edel in sich selber, daß darin keine Creatur sein mag, sondern nur Gott allein wohnt darin mit seiner bloßen göttlichen Natur." Es ist der eigentliche Grund der Seele, analog dem Grunde in Gott. Es ist der wahre innere Mensch, der im äußern verborgen liegt. In ihm ist das Bild Gottes niedergelegt.

2. Dieses „Fünklein" oder Bild Gottes in der Seele ist nun aber in Wahrheit nicht etwas Geschöpfliches, sondern etwas Ungeschöpfliches und Göttliches. „Es ist etwas in der Seele, sagt Eckhardt, das Gott also sipp ist, daß es eins ist (mit ihm) und nicht vereint." Es ist aller Geschaffenheit fern und fremd. Wäre der Mensch ganz also, er wäre allzumal ungeschaffen und ungeschöpflich." Dieses Etwas ist der Geist, das Fünklein, der Grund der Seele. „Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich außer meinem Eigenen und Gott lebt außer seinem Eigenen." Darum ist auch dieser Grund der Seele mit keinem Namen zu

bezeichnen; „er ist von allen Namen frei, von allen Formen blos und ledig allzumal, als Gott ledig und frei in sich selber ist."

3. Dieses Göttliche in der Seele nun ist nach Eckhardt das Organ der mystischen Contemplation. Durch sein natürliches Erkennen kann der Mensch nicht zur Schauung Gottes gelangen; denn dieses natürliche Erkennen gehört den Kräften der Seele an, und diese reichen nicht unmittelbar an Gott hinan. Soll der Mensch Gott schauen, dann muß solches geschehen in einem Lichte, welches Gott selbst ist. Und dieses Licht strahlt im Grunde der Seele, weil hier Gott unmittelbar in der Seele ist. Daher schaut die Seele im Geiste Gottes reines Wesen, wie es in sich selbst ist, nicht wie es getheilt ist in den Creaturen. Der Grund oder Geist der Seele dringt hinein in jenen Grund Gottes, in welchem dieser ein lauteres, einfältiges Eins, weder Vater, noch Sohn, noch Geist ist. Da in diesem seinem Grunde sucht der Geist Gott auf, um ihn da zu erkennen und zu lieben ohne Mittel und Decke. Da ist „mein Auge und Gottes Auge Ein Auge und Ein Gesicht, und Ein Bekennen und Eine Liebe." „Mit dem Auge, darin ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht." Gott sehen und von ihm gesehen sein, ist Eins.

4. Fragen wir aber nach den Bedingungen, die dazu vorausgesetzt sind, damit der Mensch zu dieser mystischen Contemplation gelange, so gehört dazu vor Allem, daß der Mensch der Sünde entsage in rechter und wahrer Buße. Dann aber muß der Mensch sich abscheiden von allen äußerlichen Dingen, und sich ganz in sich selbst zurückziehen und vereinfachen. Ja er muß sich auch abscheiden von sich selbst, von seinen Kräften, und ganz in dem Grunde seiner Seele sich sammeln. Und hat der Mensch diese Vorbedingungen erfüllt, dann folgt erst das Hauptsächlichste. Der Mensch muß sich nämlich ganz Gott lassen und nicht wirken; er muß sich gänzlich in Gott werfen und Gott allein in sich wirken lassen; er muß ganz todt, sein eigener Wille muß ganz erloschen sein, in reiner Passivität muß er sich Gott hingeben. Das ist die Gelassenheit.

5. Wenn nun der Mensch in dieser Gottgelassenheit ganz stille und unbeweglich steht, dann geht im Grunde seiner Seele ein himmlisches Licht auf; das Licht Gottes entzündet sich im Mittelpunkte seiner Seele. In diesem Lichte offenbart Gott dem Menschen den ganzen Grund seiner Gottheit; das ganze Wesen Gottes wird dem Menschen offenbar. Die Seele zerfließt gleichsam in Gott; ihr Wesen und Leben geht in das Wesen und Leben Gottes über; der Mensch wird Eins mit Gott; er tritt in den Stand der Vergottung ein. So wird der Mensch zum Sohne Gottes geboren, und diese Geburt des Menschen zum Sohne Gottes ist das Ziel alles mystischen Lebens.

6. Dabei ist aber zu bemerken, daß, wenn es heißt, der Mensch werde in der mystischen Schauung zum Sohne Gottes geboren, dies nicht etwa im Sinne der Adoption zu verstehen sei, wornach der Mensch blos zum Filius Dei adoptivus würde. Vielmehr wird der Mensch in dieser Geburt zum Filius Dei naturalis, und zwar wird er derselbe Filius Dei naturalis, welcher

der ewige göttliche Logos ist. Eckhardt kann es nicht oft genug wiederholen, daß der Mensch derselbe Sohn Gottes sei durch die Wiedergeburt, wie das ewige Wort. „Wir werden übergebildet in den Sohn,“ sagt er, „und Ein Sohn; zwischen der Seele des Menschen und dem Sohne Gottes ist und bleibt gar kein Unterschied, so wenig, wie zwischen der Natur des Vaters und des Sohnes. Wie das Brod in der Eucharistie in den Leib des Herrn verwandelt wird, in ganz gleicher Weise wird auch der Mensch in jener Geburt in den Sohn Gottes umgewandelt.

7. Diese Geburt des Menschen zum Sohne Gottes ist nun aber zugleich die Geburt des Sohnes Gottes im Menschen. Es ist somit eine doppelte Geburt des Sohnes Gottes zu unterscheiden, eine immanente Geburt desselben in Gott und eine emanente in der menschlichen Seele. Und hier in der menschlichen Seele ist der Ort der Geburt des Gottessohnes der „Grund“, das „Fünklein“ der Seele. Hier in diesem „Grunde“ der Seele ist, wie Eckhardt sich ausdrückt, gewissermaßen die Kindbette der Gottheit. Und wie Gott seinen Sohn in der Seele gebiert, so ist auch diese hinwiederum mitgebärend den Sohn. Wie Gott seinen Sohn in mir gebiert, sagt Eckhardt, so gebäre ich ihn hinwiederum in den Vater. Von dem ich geboren bin, den gebäre ich wieder.

8. Diese Geburt des Sohnes Gottes im Menschen, wie sie in der mystischen Erhebung sich vollzieht, ist aber von Seite Gottes ebensowenig als ein freier Act zu denken, wie die Gott immanente Geburt des Sohnes; denn im Grunde genommen sind beide Geburten zuletzt doch wieder Eine Geburt, in so fern „in demselben Spruch, da Gott sich selber spricht in sich selber, er sich auch in die Seele spricht.“ Demnach lehrt Eckhardt, daß, wenn der Mensch in wahrer Gelassenheit Gott die Stätte in sich bereitet hat, Gott in ihm sein Werk wirken muß, „es sei ihm lieb oder leid; denn sein eigenes Wesen zwingt ihn dazu.“ „Es ist eine sichere Wahrheit, daß Gott also noth ist, daß er uns suchet, recht als ob all seine Gottheit daran hänge, als sie auch thut; und Gott mag unser als wenig entbehren, als wir seiner; ja es ist ihm nothwendiger, uns zu geben, als es uns noth thut, von ihm zu empfangen.“

9. So erscheint uns der Mensch als das Organ der vollkommenen Selbstgeburt Gottes. Der Mensch soll geboren werden zum Sohne Gottes, zu keinem andern Zwecke, als damit der Sohn Gottes in ihm menschlich geboren werde. Der Mensch soll Gott werden, damit in ihm Gott Mensch werde. Das entspricht ganz dem emanatistisch-pantheistischen Gedanken, der dieser ganzen Mystik zu Grunde liegt. Aber eben damit muß auch der wesentliche Unterschied zwischen der Menschwerdung Gottes in Christo, und der Menschwerdung desselben in allen andern Menschen verschwinden. Denn werden wir durch die Geburt des Sohnes Gottes in uns zu Söhnen Gottes nicht durch Adoption, sondern der Natur nach, so ist nicht abzusehen, welches Prärogativ Christus noch vor uns voraus haben sollte; höchstens kann der historische Christus noch als Ideal für den zu vergottenden Menschen gelten.

10. Darum lehrt denn auch Eckhardt, daß wir alles das ohne Ausnahme sämmtlich besitzen, was Gott Christo dem Gottmenschen zugetheilt hat. Wir sind, wenn wir nach der wahren Heiligkeit streben, ebenso Gottmenschen wie er. Was die heilige Schrift von Christo sagt, das kann von jeglichem heiligen Menschen gesagt werden. Christus ist daher immer nur Vorbild. Und demnach wäre Gott auch in dem Falle Mensch geworden, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Denn auch ohne die Sünde wäre der Mensch zur Vergottung bestimmt gewesen, und hätte in dem menschgewordenen Gotte, in dem historischen Christus, ein Ideal seines Strebens nach jener Vergottung haben müssen.

c) Folgerungen aus dieser Lehre.

§. 178.

1. Dadurch nun, daß der Mensch zu dieser Stufe des mystischen Lebens, wie sie bisher geschildert worden ist, sich erhebt, gelangt er zur wahren Freiheit, die in nichts anderem besteht, als daß er nur mehr das Gute wollen kann, weil nun Gott allein in ihm wirkt. „Gott zwingt den Willen nicht," sagt Eckhardt, „sondern er setzt ihn vielmehr in Freiheit, so daß er nichts anderes will, denn das Gott selber will. Und der Geist mag nichts anderes wollen, denn was Gott will; und das ist nicht seine Unfreiheit; es ist seine wahre Freiheit. Denn Freiheit ist, daß wir nicht gebunden sind, daß wir also frei und lauter und also unvermengt seien, als wir waren in unserm ersten Ausfluß, und da wir gefreit wurden in dem heiligen Geiste." In Kraft dieser Freiheit „ist es denn dem Menschen als unmöglich, ein Ding zu lassen, das Gott gewirkt haben will, als ein Ding zu thun, das wider Gott ist." „Es ist ihm ebenso unmöglich sich von Gott zu kehren, als es Gott unmöglich ist, sich von seiner Gottheit zu kehren."

2. Eine weitere Folge des Eintrittes des Menschen in das mystische Leben besteht darin, daß er dadurch von der Sünde gänzlich befreit wird. In dem Maße, sagt Eckhardt, als der Mensch kommt in die Gleichheit mit Gott, daß ihm Gott also lieb wird, daß er sein eigenes Selbst verleugnet und das seine nicht sucht in der Zeit noch in der Ewigkeit, in demselben Maße wird er auch ledig aller Sünden und seines Fegfeuers, und hat er auch aller Menschen Sünde gethan. Denn wie ein Tropfen ist gegen das Meer, also ist aller Menschen Sünde gegenüber der grundlosen Güte Gottes.

3. Doch ist die Sünde in Rücksicht auf das mystische Leben nicht etwas ganz und gar nicht sein sollendes. Auch sie hat ihren Zweck. Dem Guten kommen alle Dinge zu Gute, auch die Sünde. Gott verhängt den Menschen die Sünde, und gerade Denen am meisten, die er zu großen Dingen ausersehen hat. Auch dafür soll also der Mensch dankbar sein. Er soll nicht wünschen, nicht gesündigt zu haben; denn durch die Sünde wird man gedemüthigt, und durch die Vergebung Gott nur um so inniger verbunden; er soll auch nicht wünschen, daß die Versuchung zur Sünde wegfiele: denn damit fiele auch das Verdienst des Streites und die Tugend selbst hinweg. Von einem höheren Standpunkte aus betrachtet, gibt es also eigentlich gar kein Böses, weil auch das Böse nur Mittel ist zur Realisirung der göttlichen Zwecke.

4. Die äußern Werke sind nur dazu da, um den Geist zur Einkehr in sich und in Gott vorzubereiten, und ihn von irdischen Dingen abzuziehen; weiter haben sie keinen Werth. Daß von ihnen die Seligkeit abhänge, ist falsch; sie hindern vielmehr diese, wenn man sie an selbe bindet. Das innere Werk ist es, worauf Alles ankommt; das äußere Werk verlangt Gott nicht. Das wahre Wirken ist ein rein inner=

liches Wirken des Geistes auf sich selber, d. h. des Geistes in Gott oder aus Gott. Daran und daran allein ist die Seligkeit geknüpft. Die Ruhe des Gerechten ist besser, als alle Werke, welche je geübt worden.

5. Dennoch aber will Eckhardt andererseits den vollkommenen Menschen nicht aller Werke entledigen. „Nach der Zeit," sagt er, „da die Jünger empfingen den heiligen Geist, da fingen sie an, Tugenden zu wirken." Ebenso „fangen die Heiligen, wenn sie zu Heiligen werden, an, Tugenden zu wirken." Aber sollen diese Werke einen Werth haben, dann müssen sie Aeußerungen des innern Lebens in Gott sein, und daher ganz interesselos gewirkt werden. Wie der Mensch Gott nur um seiner selbst willen lieben muß, so darf er auch durch seine Werke kein Gut für sich suchen; er muß das Gute thun, weil es gut ist, ohne auf einen anderen Zweck, ja sogar ohne auf den Himmel und auf die ewige Seligkeit es abzusehen. Wer um Lohn wirkt, der sündigt. Selbst wenn Gott nicht gerecht wäre, müßte der Mensch doch die Gerechtigkeit lieben; ja selbst wenn Gott Untugend geböte, müßte er doch tugendhaft sein.

6. Durch den Eintritt in das mystische Leben wird endlich der Mensch über das sittliche Gesetz erhoben. Gesetz und Ordnung sind an sich nur für jene, welche auf der Stufe des mystischen Lebens nicht stehen, nicht für den vollkommenen Menschen. Nicht als ob es diesem gestattet wäre, zu thun, was er wolle, Gutes oder Böses. Den Antinomismus der Begharden will Eckhardt nicht. Aber nur der äußern Ordnung wegen hat der Mensch das Gesetz zu erfüllen. In seinem innern Leben bedarf er dessen nicht, weil er durch Gott ohnedies im Guten und in der wahren Freiheit gefestigt ist. Denn die Tugend ist dem Gerechten wesentlich geworden durch das innere Leben in Gott; er besitzt nicht mehr blos die Tugend, sondern er ist selbst die Tugend.

7. Das also sind die Folgen der Geburt des Menschen zum Sohne Gottes und des Sohnes Gottes im Menschen. Frägt es sich aber um das höchste Ziel dieser Gottesgeburt im Menschen, so besteht dieses darin, daß durch die Vergottung des Menschen alle Creatur wieder in Gott zurückgeführt werden soll, wie sie von ihm ausgegangen, und daß dadurch dann auch Gott zu seiner höchsten Vollendung und zu seiner höchsten Seligkeit gelange. In diesem Sinne, lehrt Eckhardt, die höchste Absicht Gottes in all seinem Thun und Wirken sei seine Ruhe im Menschen, und das höchste Ziel des Menschen seine Ruhe in Gott. Beide Absichten werden erreicht in der Geburt des Gottessohnes in der Seele, in welcher das mystische Leben seinem Wesen nach besteht. In dieser Geburt wird der Mensch beseligt, und wird Gott erfreut, ja „durchfreut". Gott ist selig im Menschen, und der Mensch ist selig in Gott, und beides ist Eine Seligkeit. Doch wird diese Seligkeit für den Menschen sich erst vollenden im jenseitigen Leben. Die Seele wird nicht vernichtet in Gott; sie verharrt auch nach dem Tode des Leibes in ihrem Sein. Aber nicht die Seele nach ihren Kräften ist das Unsterbliche in uns, sondern nur der Grund der Seele, welcher göttlich ist. Mit und in diesem Grunde wird sich die Seele ganz in den Grund Gottes werfen, um in diesem göttlichen Grunde ewig zu verharren, und ewig selig zu sein. Das ist die Unsterblichkeit.

Nach dieser ausführlichen Darlegung der Eckhardt'schen Mystik können wir uns über die übrigen deutschen Mystiker kürzer fassen.

2. Joh. Tauler, Heinrich Suso und Joh. Ruysbroek.

§. 179.

1. Joh. Tauler (1290—1361), geboren wahrscheinlich in Straßburg, trat in den Orden der Dominicaner und machte seine Studien in Paris.

Später kehrte er nach Straßburg zurück, und scheint dort mit Meister Eckhardt noch Umgang gepflogen zu haben. Er gehörte wahrscheinlich dem Bunde der sog. „Gottesfreunde" an, der von Nicolaus von Basel gestiftet worden war. Diese „Gottesfreunde" blieben zwar in der Kirche; aber sie hielten wenig auf den Gehorsam gegen die kirchliche Auctorität, und setzten sich über Bann und Interdict hinweg. Letzteres that leider auch Tauler. Er war Prediger, wie Meister Eckhardt, und was wir daher an Schriften von ihm besitzen, beschränkt sich größtentheils auf Predigten. Dazu kommt dann noch sein Buch „von der Nachfolge des armen Lebens Christi"[1]).

2. In diesen Schriften bewegt sich nun Tauler zumeist in dem gleichen Ideenkreise, wie Eckhardt. Die Unterscheidung zwischen dem Grunde Gottes und Gott selbst, zwischen dem Grunde oder dem Fünklein der Seele und deren Kräften, die Idee von der Geburt des Menschen zum Gottessohne und des Gottessohnes im Menschen — das alles bildet auch bei ihm den Rahmen, in welchen seine mystische Doctrin sich einfügt. Ebenso kann nach ihm die mystische Erkenntniß nur unter der Bedingung sich gestalten, daß die natürliche Erkenntniß ganz zum Schweigen gebracht wird. Das Wissen der Vernunft, sagt er, ist vielmehr ein Nichtwissen, denn ein Wissen. Soll daher der Mensch in die Region der mystischen Erkenntniß sich erheben, dann muß er der natürlichen Vernunfterkenntniß entsagen. „Das natürliche Licht der Vernunft muß ganz zunichte werden, soll Gott eingehen mit seinem Lichte."

3. Wie Gott, lehrt Tauler, zuerst in sich blickte, in den Abgrund seines Wesens bei der Geburt seines Sohnes, so muß auch die Seele, soll des Sohnes Geburt in ihr geschehen, zuerst einkehren in sich; von allem Aeußern muß sie sich zurückziehen; denn soll Gott in den Menschen ein, dann muß die Creatur ausgehen. Dann aber muß die Seele auch sich selbst verlassen, sie muß sich erheben über alle ihre Kräfte, und indem sie alles Wissen von Anderem nicht blos, sondern auch von sich selbst abstreift, muß sie in jenen lauteren Grund sich versenken, in welchem das Bild Gottes ist. Dadurch gelangt sie zum wahren Wissen. So wird der Sohn Gottes in der Seele geboren. Wie in Gott auf den Eingang der Ausgang folgt, d. h. wie in Folge des Einblickes des Vaters in den Grund der Gottheit der Sohn Gottes von ihm ausgeht, so geht auch die Seele, indem sie in den lauteren Grund ihres eigenen Seins sich versenkt, von sich aus, oder vielmehr sich geht über sich selbst über, und wird damit zum Sohne Gottes geboren.

4. Heinrich Suso soll i. J. 1300 in Constanz geboren und i. J. 1365 zu Ulm gestorben sein. Er war Dominicaner. Seine Schriften sind von Diepenbrock (Regensb. 1837, 2. Aufl.) herausgegeben worden. Dieser Ausgabe ist vorgedruckt eine Selbstbiographie Suso's aus der Hand seiner geistlichen Tochter Elsbet Stäglin. Nach dieser „erscheint Suso als eine ungemein liebreiche und liebenswürdige Persönlichkeit, als ein tiefsinniges, mit

---

1) Taulers Predigten wurden herausg. Leipz. 1498, Basel 1521 u. 22, Cöln 1543; in's Lat. übergetr. von Surius, Cöln 1548; in die jetzige Schriftsprache übergetragen Frankf. 1826 u. 1864. Das Buch „von der Nachfolge ꝛc." gab Schlosser, Frankf. 1833 u. 64 heraus. Ueber Tauler handeln: C. Schmidt, Joh. Tauler, Hamb. 1841; Rudelbach, Christl. Biographien, Leipz. 1849, S. 187 ff.; F. Bähring, Joh. Tauler und die Gottesfreunde, Hamb. 1853. Vgl. Hist. politische Blätter, Jahrg. 1875, Bd. 1. Tauler und die „Gottesfreunde" von P. Denifle.

reichem Inhalte ausgestattetes, poesievolles Gemüth. Auch aus seinen Schriften spricht uns jenes schöne Ebenmaß an, das, die reiche Frucht eines vollkommen durchgebildeten Lebens, unmittelbarer Ausdruck der schönen Harmonie der Kräfte ist, welche er sich errungen. In milder Heiterkeit weiß er überall die Gemüther zu gewinnen, mit Liebe den Weg zu verschlossenen Herzen sich zu bahnen, und ohne dem gründlichsten Ernste etwas zu vergeben, sie in der lindesten Weise zu lenken und zu führen."

5. Wer den mystischen Weg beschreitet, sagt Suso, der muß zuerst dem Leibe und aller Viehlichkeit Urlaub geben, und sich allein zum ewigen Geiste halten. Dann aber muß er auch von sich selbst sich kehren und verachtend alle Sinnlichkeit und entsunken seiner Selbstheit und in Vergessenheit und gänzlicher Verlorenheit sich selbst entgeistend sich der göttlichen Kraft zu Grunde lassen. Das ist die Gelassenheit, die Bedingung alles mystischen Lebens. Auf der Grundlage dieser Gelassenheit oder Selbstentwerdung „schwingt sich dann der Geist, das Bild Gottes in der Seele, geistend hinauf zur göttlichen Wesenheit und von endloser Höhe niederstürzend und von grundloser Tiefe schwimmend, abgeschieden von allem Gewölk und Gewerbe niedriger Dinge bleibt er, anstarrend die göttlichen Wunder, doch in seines Wesens Art und Gebräuchlichkeit, aber in finsterer Stillheit und müßiger Müßigkeit."

6. „So geschieht dem Geiste in unaussprechlicher Weise als einem trunkenen Menschen, der seiner selbst vergißt, daß er sein selbst nicht ist, daß er sich selbst zumal entworden ist und sich zumal in Gott vergangen hat und Ein Geist ist worden mit ihm in aller Weise, als ein kleines Wassertröpflein in viel Weins gegossen; denn als das sich selber entwird, so es den Schmack und die Farbe des Weines an sich und in sich zeucht, also geschieht Denen, die in voller Besitzung der Seligkeit sind, daß ihnen in unaussprechlicher Weise alle menschliche Begierde entweicht, und sie sich selber entsinken und zumal in den göttlichen Willen versinken, daß sie in die göttliche Natur und diese in sie verfließt, um dasselbe zu sein."

7. Ein Zeitgenosse Suso's war Johannes Ruysbroek. Geboren im Dorfe Ruysbroek in den Niederlanden um 1293 war er zuerst Weltpriester, und wurde dann später in seinem 60. Jahre regulirter Chorherr zu Grünthal bei Brüssel. Er wurde als ein Muster der Heiligkeit verehrt, und sein Ruf zog viele Besuchende nach Grünthal, Leute jeden Standes und jeden Alters, Vornehme, Adelige, Gelehrte, Geistliche von nah und fern. Unter diesen Besuchenden war auch Tauler und der berühmte Stifter des Instituts der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens, Gerhard Groot. Zu letzterem äußerte er, er sei fest überzeugt, daß er kein Wort geschrieben habe, außer auf Antrieb des heiligen Geistes, und in einer besonderen und lieblichen Gegenwart der heiligen Dreieinigkeit. Er starb im Jahre 1381.

8. Die Schriften Ruysbroeks sind bis jetzt blos in der lateinischen Uebersetzung des Surius vollzählig gedruckt[1]). Sie sind nach dieser Uebersetzung folgende: a) Speculum aeternae salutis, b) Commentaria in tabernaculum foederis, c) de praecipuis quibusdam virtutibus, d) de septem custodiis, e) de septem gradibus amoris, f) de ornatu spiritualium nuptiarum, g) de calculo, h) Regnum Dei amantium, i) de vera contemplatione, und einige andere. In allen diesen Schriften

1) Ed. Coeln 1552, deutsch von G. Arnold, Offenbach 1701. Ueber Ruysbroek schrieben: Engelhardt, Rich. v. St. Victor u. Ruysbroek, Erlang. 1838; C. Schmidt, Etude sur J. Ruysbroek, Strassb. 1859.

behandelt Ruysbroek stets dieselben Gegenstände, und wiederholt sich deshalb immer. Die hauptsächlichste der genannten Schriften ist das Buch De ornatu spiritualium nuptiarum.

9. Gott ist nach Ruysbroek die überwesentliche Wesenheit alles Seienden; seine Gottheit ist der unerschöpfliche Abgrund, in welchem man sich im glücklichen Irregehen verliert. Seine Wesenheit ist als Wesenheit ruhend und zugleich ewiges Princip und Ziel und lebensvolle Erhaltung alles Geschaffenen. In der menschlichen Seele ist zu unterscheiden das Sensitive, das Vernünftige und das Geistige. Nach dem sensitiven Theile lebt sie im Körper und durch diesen in der Außenwelt; nach dem vernünftigen Theile lebt sie in sich, in einem von der Außenwelt abgelösten Leben; nach dem geistigen Leben dagegen lebt sie über sich in Gott. Nach dem Geiste ist die Seele der lebendige Spiegel Gottes; in ihm hat Gott sein Bild niedergelegt, und dieses Bild, der Sohn Gottes, ist in allen Menschen wesentlich und persönlich; jeder hat es ganz und ungetheilt; in ihm sind daher alle Menschen geeint.

10. Nach den drei Theilen der Seele sind dann auch drei Stadien des mystischen Lebens zu unterscheiden: das active, das innere und das contemplative Leben. Das active Leben gewinnt Gestalt in den sittlichen Tugenden, die sich auf drei Haupttugenden zurückführen lassen: die Demuth, die Liebe und die Gerechtigkeit. Das innere Leben dagegen besteht darin, daß der Mensch von der Außenwelt sich abscheidet und in sich selbst sich zurückzieht, daß er dann innerlich in Andacht sich zu Gott erhebt, um ihm die schuldige Ehre zu erweisen, und daß er endlich alle seine inneren Bewegungen nach der Vorschrift der Gerechtigkeit regelt. Das contemplative Leben endlich tritt ein, wenn wir alle Eigenheit aufgeben und in Gott sterben. Da treten wir aus uns heraus und werden Ein Geist mit Gott. Gott vereinigt uns mit sich selbst in der ewigen Liebe, die er selbst ist. Der Geist wird Eins mit Gott durch die liebevolle Eintauchung und Einschmelzung seiner selbst in die Wesenheit, in den „Grund" Gottes. Aus Gnade ist daher der Geist dasselbe Eine, was jene Wesenheit in sich selbst ist, ohne doch seine geschöpfliche Natur zu verlieren.

3. Die „Theologia deutsch".

§. 180.

1. Endlich haben wir noch zu erwähnen ein Büchlein, welches den Titel trägt: „Theologia deutsch". Wer der Verfasser dieses Schriftchens sei, hat bisher noch nicht ermittelt werden können. Als sicher dürfen wir jedoch annehmen, daß er zu den „Gottesfreunden" gehörte. Das Buch selbst ist aus dem 14. oder 15. Jahrhundert. Die erste gedruckte Ausgabe desselben hat Luther (1516 und 1518) besorgt, der überaus große Stücke darauf hielt. Neuestens hat Pfeiffer das Schriftchen nach einer aus dem Jahre 1497 stammenden Handschrift abdrucken lassen, Stuttgart 1851[1]).

2. Alle Dinge, lehrt der Verfasser dieses Büchleins, sind aus Gott ausgeflossen. „Was nun aber ausgeflossen ist, das ist kein wahres Wesen, und hat kein Wesen anders, als in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und ein Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat anders als in dem Feuer, wo der Glanz ausfließt, oder in der Sonne, oder in einem Lichte." Aber Gott wäre nicht Gott ohne die Creaturen. „Denn wäre weder dies, noch das und wäre kein Werk oder Wirksamkeit oder desgleichen; was wäre dann oder sollte Gott selber, oder wessen

1) Ueber die „Theologia deutsch" handeln Ullmann (theol. St. u. Krit., 1852, S. 859 ff.), und Lisko, Die Heilslehre der „Theologia deutsch", Stuttg. 1857.

Gott wäre er?" Der persönliche Unterschied in Gott reicht nicht hin zur vollendeten Wirklichkeit Gottes; soll Gott wahrhaft Gott sein, so muß er sich ergießen in die Creaturen.

3. Es ist im Menschen ein doppeltes Licht zu unterscheiden: das Licht der Gnade und das natürliche Licht. Das Licht der Gnade ist als solches zugleich das wahre, das natürliche Licht dagegen das falsche, betrügerische Licht. „Daher kann das natürliche Licht nimmer bekehrt und auf den rechten Weg gewiesen werden, recht wie der böse Geist; ja es ist selbst der böse Geist." Dem doppelten Lichte entspricht ferner auch eine doppelte Liebe: die Gottesliebe und die auf die bloße Natur gestellte Eigenliebe. Und wie das Licht der Gnade und das natürliche Licht sich entgegengesetzt sind, so auch jene zweifache Liebe. Die Gottesliebe ist die wahre, die Eigenliebe die falsche Liebe; jene ist gut, diese bös. Daher ist auch alles, was aus der Gottesliebe entspringt, gut, alles, was aus der Eigenliebe entspringt, bös. Aller eigener Wille ist Sünde; ja er ist die Ursünde; ohne Eigenwille gibt es keine Sünde und keine Hölle.

4. Die Gottesliebe bethätigt sich im Gehorsam gegen Gott. Dieser Gehorsam besteht aber nicht etwa blos darin, daß der Mensch seinen Willen dem göttlichen gleichförmig macht, sondern darin, daß aller Eigenwille, alle Ichheit vernichtet wird, damit Gott allein im Menschen und durch den Menschen wolle und wirke. „Die Creatur," heißt es, „sollte mit ihrem Willen nicht wollen, sondern Gott sollte allein wollen, wirkend mit dem Willen, der in dem Menschen ist und doch allein Gottes ist." „Darum, je mehr Selbstheit und Ichheit, desto mehr Sünde und Bosheit. Dagegen so Mein, Ich, Mir, Mich, das ist Ichheit und Selbstheit, so das je mehr im Menschen abnimmt, so Gottes Ich, das ist Gott selber, je mehr zunimmt im Menschen."

5. Auf diese Grundsätze baut sich nun die Theorie des mystischen Lebens auf. Das Erste ist, daß der Mensch in tiefe Reue versinkt über seine Sünden. Nicht wegen der Verdammniß, die er dafür verdient, soll er die Sünden bereuen, sondern einzig deshalb, weil sie wider Gott sind. Dann aber muß er in vollkommener Gelassenheit sich ganz der Einwirkung Gottes hingeben. Er muß alle Ichheit und Selbstheit aufgeben, aller Thätigkeit sich entschlagen, damit Gott allein in ihm mächtig sei und wirke. Soll die Seele einen Blick in die Ewigkeit thun, dann muß sie sich gänzlich abscheiden von der Creatur und von sich selbst; das Auge, mit welchem sie dem natürlichen Lichte zugewendet ist, muß todt, der eigene Wille gestorben sein." Dann geht das göttliche Licht in dem Menschen auf; der Mensch schaut hinein in die Geheimnisse der Gottheit, und zugleich mit dieser Schauung erwächst in ihm jene Gottesliebe, welche rein, uneigennützig, gleichförmig ist mit der Liebe, die Gott zu sich selbst trägt. Das ist der mystische Standpunkt, der Standpunkt der Einigung mit Gott.

6. Da nun aber diese Einigung gerade darin besteht, daß alle Selbstheit des Menschen aufhört, und Gott allein im Menschen wohnt und wirkt, so ist jene Einigung zugleich auch die Vergottung des Menschen. Gott wird im Menschen vermenscht, der Mensch wird in Gott vergottet. Indem der Mensch sich selbst verliert und von sich ausgeht, geht Gott mit seinem Eigen, d. i. mit seiner Selbstheit in ihn ein: Gott wird Mensch und der Mensch wird Gott. Da ist dann der Mensch über Gesetz, Ordnung, Gebot und Vernunft erhaben, nicht zwar als dürfte er Ordnung und Gesetz verachten; — denn das wäre geistlicher Hochmuth; — aber so, daß er keiner weiteren Gesetzeslehrer mehr bedarf, weil der Geist Gottes selbst ihn lehrt, was er zu thun und zu lassen habe. An und für sich sind Ordnung und Gesetz nur „eine Unterweisung der Menschen, die nichts Besseres verstehen oder Anderes wissen, noch auch erkennen, warum alle Gesetze und Ordnung geschaffen sind."



